



تمشى الكرام على آثار غيرهم : وأنت تخلق ما تاتي وتبتدع

المؤلف
في الطبعة الأولى



الإمام الأكبر والمصلح الأشهر حجة الإسلام وفيلسوف المسلمين

سماعة الشيخ عبد الكريم الزنجاني

أدروس الفلسفة

تأليف

الامام الاكبر فيلسوف الاسلام الاثمه

سماحة الشيخ عبد الكرم الزنجاني

المجلد الاول

الناشر

الوجه الكبير الفاضل السيد محمد سعيد آل ثابت

« الطبعة الثانية »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

برز لأول مرة كتاب ، دروس الفلسفة ، في سنة ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م
وسار مسير النور في الظلام ، ينير العقول ، ويدمر الشكوك ، ويصحح تاريخ
الفلسفة العام ، وينشر الفلسفة الإسلامية في أسلوب بديع يستهوى القارىء
ويجذبه للمطالعة - رغم أن كتب الفلسفة تكون عادة عملة ، ولكن ما يكتب
على أسلوب هذا الكتاب منها يكون داعياً للمطالعة والقراءة - ومحبباً الى
دراسته والإطمتنان بصحة ما فيه ، وإجتاز المواسم الكبرى مدوياً في الشرق
والغرب وعبر ما وراء البحار في العالم الجديد ، وحدث انقلاباً فكرياً عظيماً
في المجموعة البشرية بما تضمنته من لباب الفلسفة الإسلامية وروح المعارف
الإلهية ، وحقائق العلوم الفلسفية الإنسانية ودحض المبادئ الهدامة وكشف
أسرار الوجود في عوالم التكوين والإختراع والإبداع ، وأرسل كبار
المؤلفين ومشاهير العلماء العظماء والأدباء كتاباتهم فيه :

فقال العلامة الشهير محمد فريد وجدى صاحب دائرة المعارف في مجلة

الأزهر ، الجزء العاشر ، المجلد الحادى عشر ، شوال سنة ١٣٥٩ صحيفة

٦٣٩ ما نصه :

دروس الفلسفة

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الإمام الشيخ عبد الكريم الزنجاني

شيخ علماء النجف الأشرف بالعراق قدم راسخة في مجال الفلسفة على وجه

عام ، والفلسفة الإسلامية على وجه خاص ، وقد زار مصر في سنة ١٩٣٦ فكشف عن عيلم علم ودين ، ونال إعجاب العلماء المصريين وإذعانهم بأنه أفضل علماء المسلمين .

أهدانا فضيلته بكتاب له جديد اسمه (دروس الفلسفة) ، كان سبق له تدريسه ، وكان السبب في نشره أنه لاحظ أن الكتب الفلسفية التي ألفها الغربيون والشرقيون في العصور الأخيرة صورت الفلسفة الإسلامية في صورة تقشعر الأبدان من قبحاتها ، ولا يعرفها أهلها إذ عرضت عليهم ، وسجلوا عليها أنها لا تزيد على أنها نظرات يونانية ، ولا يوجد فيها شيء من الإبداع والابتكار مما يثبت جلياً أن الغربيين لم يفهموا الفلسفة الإسلامية العربية لغموض أساليبها فأسقطوها . والفلسفة الإسلامية وإن كانت زاخرة بالمبدعات والمبتكرات وكانت من أكبر وسائل النهضة الفلسفية الحديثة إلا أنه لا يحشمها أن تبلغ الكمال فتسجل المكتشفات قبل حدوثها بالعام .

قال فضيلته بعد أن بسط القول فيما تقدم : وليس المقصد من ذلك نهذ الفلسفة الحديثة ، كلا ، فإن كلا من الفلسفتين قوة عقلية ناجزة وعدة فكرية نامضة يجب استغلالها ولا يجوز الاستغناء عن كل منهما .

لنا كله بعد هذا ، وهي : أن هذا الكتاب يكشف من سمو الفلسفة العربية الإسلامية ما لا يكشفه كتاب غيره ، ويحاكم الفلسفة المصرية محاكمة دقيقة تتبين منها حاجتها إلى التكافل مع الفلسفة الإسلامية وهذا مرمى بعيد المدى جدير باطالة النظر وإجالة الروية على ضوء هذا الكتاب ، ولا أظن أن الفلسفة الإسلامية وجدت مدافعا عنها أكثر غيرة عليها وأدق نظراً فيها من فضيلة الأستاذ الامام الزنجاني أتابه الحق على عمله الطيب .

وقال استاذ الأساتذة محمد كرد علي رئيس المجمع العلمي بدمشق :
إن كتاب دروس الفلسفة تأليف الإمام الزنجاني جدير بأن نسميه
(قرآن الفلسفة) .

وقال الامام الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء : إن الامام الزنجاني
بتأليفه دروس الفلسفة ؛ أنسى من قبله من الفلاسفة وأتعب من بعده .
ونشر العلامة الشهير الشيخ محمد جواد مغنیه قاضى القضاة ببلنجان فى
مجلة العرفان - الجزء التاسع من المجلد الثالث والثلاثين ، رمضان ١٣٦٦ هـ
١٩٤٧ - الصفحة ٩٩٨ المقال الآتى :

فلسفة الزنجاني

لقد بلغت شهرة الإمام الشيخ عبد الكريم الزنجاني حداً أصبح التعريف
به من الفضول ، فقد نال من عظمته العلم ، ودقته الفكر ، وبلاغه الخطاب ،
وسمو الغاية ؛ ما حمل المفتى الأكبر ، وشيخ الأزهر ، والدكتور طه حسين
وفريد وجدى ، والفلايئى ، والأتاسى ، وكرد علي ، وأمثال هؤلاء ، على
أن يحنّو رؤوسهم له إجلالاً وتعظيماً .

إتسعت شهرة الزنجاني منذ رحلته الى بلاد العرب ومحاضراته فى الجامع
الأموى ، والجامعة السورية بدمشق ، ودار الأيتام الإسلامية ببيروت ،
والمسجد الأقصى بفلسطين ، والأزهر ، وكلية الآداب والجامعة المصرية
وغيرها من المؤسسات والمجتمعات بمصر ، وجمع طرف من هذه الخطب
والمحاورات فى كتاب خاص وضع له اسم (صفحة من رحلة الإمام الزنجاني
وخطبه) ونظراً لأهمية هذا الكتاب وعظمته مافيه من المباحث رأيت أن
أكتب عنه أكثر من مقال ، على أن يكون موضوع كل مقال مبحثاً مستقلاً
لا تربطه أية علاقة بغيره من عناوين الكتاب .

دعى الدكتور طه حسين بك عميد كلية الآداب بالجامعة المصرية

فيلسوفنا الكبير الإمام الزنجاني الى القاء محاضرة عن دراسة الفلسفة في النجف وإيران ، فلبى الدعوة ، وتكلم ساعتين ، وقد شغلت هذه المحاضرة أكثر من أربعين صفحة ، ومن قرأها أدرك ما حمل صاحب كتاب الأيام ، الذى عبث بالعمائم والشيوخ ، وسخر بالآزهر والأزهريين على تقويل يدها الإمام الزنجاني الجليل ، إن المحاضرة خير من ألف كتاب وضعه أساتذة الفلسفة في العصر الحديث ، فقد أفهم فيها المصريين أنهم لا يعلمون شيئاً من الفلسفة الإسلامية ، وأنهم يدّرسونها ويدرسونها وهم أبعد الناس عن إدراكها ومعرفتها ، وأن مدارس الشيعة الإمامية في النجف وإيران هى التى تقرر هذه الحقائق على وجهها الأكمل .

أما أسلوب الخطاب فقد جاء حسب الترتيب الطبيعى الذى يفرض الأذعان على السامع ويقوده الى الإستسلام مختاراً او غير مختار .

إفتتح الخطاب بإمامة الأدلة والبراهين على وجود فلسفة إسلامية تخص المسلمين أنفسهم وعلى أن عهد الاسلام عهد ابتكار فى الفلسفة ونظريات جديدة . وليست الفلسفة اليونانية إلا نواة للفلسفة الإسلامية ثم دفع وهم القائلين : أنه لا فضل للحرب إلا نقل الثقافة اليونانية وتسليمها الى أوروبا وأن المسلمين لا نصيب لهم من العلم إلا ترجمته كلام اليونانيين وتقليدهم فى الآراء والأفكار أبطل هذا الزعم بما أورده من الشواهد على النظريات التى إبتدعها عظماء الاسلام منهم : الخواجه نصير الدين الطرسى ، وهو الذى نقض النظرية اليونانية القائلة : أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبفساد هذه النظرية ذهب كل ما تفرع عليها من مباحث الهيئة وقواعد الفلسفة . ومنهم (صدر المتألهين محمد بن إبراهيم) وجاء هذا بنظرية الحركة

الجوهرية التي هي أساس مذهب التطور . وهذا الفيلسوف العظيم وجد قبل ثلاثمائة سنة من ولادة (دارون) الذي نسب اليه هذه النظرية ، وقد جعلها صاحبها صدر المتألهين برهاناً على وجود الصانع ودليلاً على حدوث العالم . أما شبلي شميل فقد اتخذها لجهله سبيلاً الى الإلحاد وإنكار الخالق .

ومنهم (الفارابي) الذي له مائة وثمانية وعشرون كتاباً في الفلسفة وهو أول من حاول الجمع بين رأي (أرسطو) ورأي (أفلاطون) ، وبهذا الفيلسوف المسلم يتبدى تاريخ التطور في الفلسفة الإسلامية . ومنهم (ابن سينا) مخترع التحليل النقدي للمشكلات الفلسفية - وصاحب كتاب الشفاء والقانون والاشارات . فكيف لا يكون للمسلمين - والحالة هذه - إلا فضل الترجمة والنقل ، وفيهم أمثال هؤلاء الذين ملاؤا الدنيا تأليفاً وتصنيفاً ؟

ثم عدد علامتنا الإمام كتب الفلسفة - ومنهاج دراستها في مدارس الشيعة ، وانتقل الى الفلسفة في الأزهر ، والجامعة المصرية ، ودار العلوم فأثبت جهل المصريين بالفلسفة - لتقليدهم المستشرقين الذين لم يفهموا شيئاً عن الإسلام ورجاله وفلسفته ، بالشواهد الواضحة ، والادلة الساطعة ، وبرهن على جهل المصريين بنسبة المذاهب الفلسفية الى غير أصحابها . وعلى عدم فهمهم مقاصد الفلاسفة بما يبعث سوء الظن بالشهادات وحاملها ، والكتب ومؤلفيها ، وارجع هذه الأخطاء الى مصدر واحد ، هو الركون الى المستشرقين . وكيف نستند في معرفتنا وثقافتنا وديننا الى قوم غرباء اللسان والوطن والدين ؟ وهل هناك باعث سوى الجمل والتعصب البغيض .

سخر شيخنا من المصريين وفلسفتهم ومصادرهم التي يعتمدون عليها ، وأقام الدنيا وأقعد لها لنبذهم القرآن وكتب عظماء الاسلام ، وقد اجاد وافاد اذ جعل السبب لمروق المارقين من الدين وإنشاء الإلحاد والزندقة بين الناشئة

هو جهل المصريين وعدم تثبتهم فيما يرسلونه من القضايا والأحكام ، هذا ،
وهم محل ثقة الشباب المثقف وموضع إكبارهم وإعجابهم ، أما العلاج لهذا
الداء فهو إحياء تراثنا الثمين ، وإخراج كنوزنا الدفينة ، ونشرها في المعاهد
والمنتديات بالتدريس وإلقاء المحاضرات .

ولا يدعو مصلحنا المفكر الى نبذ الفلسفة الحديثة والاقتصار على
الفلسفة القديمة فحسب . بل يقول يجب ان نضم نقائس الفلسفة الحديثة
الغربية الى حقائق الفلسفة الشرقية القديمة وندرسها معاً على ضوء العقل
ثم نستنتج منها ثمرات فلسفية صحيحة تصلح للحياة والبقاء .

والذي يعجبك في خطابه هذا اكثر من كل شيء - على الرغم من
ذكائه المتقدم ، وفكره الدقيق المتوثب ، واطلاعه الغزير الواسع - ان العجب
المدهش هو تخلصه الغريب وانتقاله من موضوع الى موضوع مع إيهام السامع
أنهما موضوع واحد ، تخلص من جهل المصريين الفلسفة الى جهلهم بدين
الاسلام وخصائصه ومزاياه ، ومن ذلك الى جهلهم بما عند إخوانهم الشيعة
الامامية ، وخطأهم فيما نسبوه اليهم من السخافة والجهل .

جرح ولكن تلطف في الجرح حيث أرجع سبب هذه الجهالات كلها
الى المستشرقين ، وبعد الجرح استعمل لهم مخدراً بمثال مضحك ضربه للجهل
المستشرقين ، وهو ان مستشرقاً زار إيران ووضع كتاباً في عادات الإيرانيين
ذكر فيه : أن عريساً إيرانية اقترن بعروسه صباحاً ثم شاهدته في الشارع
مساءً يضرب عروسه ، ومتشأء قوله هذا ان المستشرق رأى في الصباح جهاز
عروس ينقله الجمالون فسأل عن اسم العريس ، فأجيب - ماذا يهمك - ثم
رأى رجلاً يضرب امرأته مساءً في الشارع فسأل عن اسم الزوج فأجيب
- ماذا يهمك - فاستنتج من ذلك ان هذا هو اسم العريس الذي اقترن قبل

هذه حال مستشرق لم يعتمد الكذب ينقل عن الشرقيين ما شاهده بنفسه
ورآه بعينه ، فما ظنك بالخائن الذي يعتمد التحريف والإفتراف ؟ وينقل
النظريات الغامضة ويقرر الفلسفة الشرقية والعقائد الدينية .

ثم ختم الإمام الزنجاني خطابه بما هو أحسن أريحا من المسك ، وأطيب
طعما من الشهد ، واسطع نوراً من الشمس ، تسأل الإمام مستغرباً - وحوله
واكل منصف الإستغراب - كيف تنسب الخرافات الى عقيدة يدين بها أمثال
الطوسي ، وابن سينا ، والفارابي ، والحلي والملا صدرا ، والسيد الداماد ،
والسبزواري ؟ وكيف يقال : ان كل احاديث (الكافي) حجة عند ارباب هذه
العقيدة وهم الشيعة الإمامية ، وان الكافي عندهم تصحيح البخاري عند السنة ،
وهم يقولون بفتح باب الإجتهاد ؟

إن هذا الخطاب اليتيم الذي دفع بالدكتور طه حسين بك الى تقييل يد
صاحبه يجب ان يدرس في المعاهد ، ويقرأه كل عالم وفيلسوف واديب ، فقد
حوى من ضروب الفلسفة انواعاً ، ومن الأساليب في تقرير الحقيقة الواناً ،
ومن الأدلة على عظمة المعاهد النجفية والایرانية ما ينعش الخويعيت الباطل
أكثر الله في الأمة أمثال هذا المصلح العظيم . ووقفتى لمتابعت الكتاب في هذا
الموضوع الجليل إنه خير مسئول . (محمد جواد مغنیه)

* وقال الدكتور طه حسين :

(استمعت الى محاضرة الامام الزنجاني في الفلسفة فظننت ان ان

طه حسين

سينا حي يخطب) .

* وقال فضيلة الاستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر :

أوصي جميع الناشئة الإسلامية التي تريد ان تفهم الشرع والدين

هو جمل المصريين وعدم تثبتهم فيما يرسلونه من القضايا والأحكام ، هذا ،
وهم محل ثقة الشباب المثقف وموضع إكبارهم وإعجابهم ، أما العلاج لهذا
الداء فهو إحياء تراثنا الثمين ، وإخراج كنوزنا الدفينه ، ونشرها في المعاهد
والمنتديات بالتدريس وإلقاء المحاضرات .

ولا يدعو مصلحنا المفكر الى نبذ الفلسفه الحديثه والاقتصار على
الفلسفه القديمه . فحسب . بل يقول يجب ان نضم نفائس الفلسفه الحديثه
الغريبه الى حقائق الفلسفه الشرقيه القديمه وندرسها معاً على ضوء العقل
ثم نستنتج منها ثمرات فلسفيه صحيحة تصلح للحياة والبقاء .

والذى يعجبك فى خطابه هذا اكثر من كل شىء - على الرغم من
ذكائه المتقدم ، وفكره الدقيق المتوثب ، واطلاعه الغزير الواسع - ان العجب
المدهش هو تخلصه الغريب وانتقاله من موضوع الى موضوع مع إيهام السامع
أنهما موضوع واحد ، تخلص من جمل المصريين الفلسفه الى جملهم بدين
الاسلام وخصائصه ومزاياه ، ومن ذلك الى جملهم بما عند إخوانهم الشيعة
الاماميه ، وخطاهم فيما نسبوه اليهم من السخافه والجهل .

جرح ولكن تطف فى الجرح حيث أرجع سبب هذه الجهالات كلها
الى المستشرقين ، وبعد الجرح استعمل لهم مخدراً بمثال مضحك ضربه لجمال
المستشرقين ، وهو ان مستشرقاً زار إيران ووضع كتاباً فى عادات الايرانيين
ذكر فيه : أن عريساً إيرانياً اقترن بعروسه صباحاً ثم شاهدته فى الشارع
مساءً يضرب عروسه ، ومنشاء قوله هذا ان المستشرق رأى فى الصباح جهاز
عروس ينقله الخالون فسأل عن اسم العريس ، فأجيب - ماذا يهيك - ثم
رأى رجلاً يضرب امرأته مساءً فى الشارع فسأل عن اسم الزوج فأجيب
- ماذا يهيك - فاستنتج من ذلك ان هذا هو اسم العريس الذى اقترن قبل

هذه حال مستشرق لم يعتمد الكذب ينقل عن الشرقيين ما شاهده بنفسه ورآه بعينه ، فما ظنك بالخائن الذي يعتمد التحريف والإفتراف ؟ وينقل النظريات الغامضة ويقرر الفلسفة الشرقية والعقائد الدينية .

ثم ختم الإمام الزنجاني خطابه بما هو أحسن أربابا من المسك ، وأطيب طعما من الشهد ، واسطع نوراً من الشمس ، تسأل الإمام مستغراباً - وحقوله وأكل منصف الإستغراب - كيف تنسب الخرافات إلى عقيدة يدين بها أمثال الطوسي ، وابن سينا ، والفارابي ، والحلي والملا صدرا ، والسيد الداماد ، والسبزواري ؟ وكيف يقال : إن كل أحاديث (الكافي) حجة عند أرباب هذه العقيدة وهم الشيعة الإمامية ، وإن الكافي عندهم كصحیح البخاري عند السنة ، وهم يقولون بفتح باب الإجتهاد ؟

إن هذا الخطاب اليتيم الذي دفع بالدكتور طه حسين بك إلى تقبيل يد صاحبه يجب أن يدرس في المعاهد ، ويقرأه كل عالم وفيلسوف وأديب ، فقد حوى من ضروب الفلسفة أنواعاً ، ومن الأساليب في تقرير الحقيقة الوائناً ، ومن الأدلة على عظمة المعاهد النجفية والإيرانية ما ينعش الحق ويعت الباطل أكثر الله في الأمة أمثال هذا المصلح العظيم . ووفقني لمتابعة الكتابة في هذا الموضوع الجليل إنه خير مستول .

(محمد جواد مغنیه)

* وقال الدكتور طه حسين :

(استمعت إلى محاضرة الإمام الزنجاني في الفلسفة فظننت أن

طه حسين

سينا حتى يخطب) .

* وقال فضيلة الاستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر :

أوصى جميع الناشئة الإسلامية التي تريد أن تفهم الشرع والدين

والاجتماع والفلسفة" ان لا تقدم شيئاً على قراءة خطب الامام الزنجاني وكمالاته
وتصانيفه ومؤلفاته ، لقد قسم الله له من اكتشاف اسرار التشريع وفلسفته
الدين الاسلامي ما لم يقسمه الا لكبار الائمة وأحبار الامة ، نفع الله المسلمين
بآثاره ، وهداهم في ظلمات هذه الحياة بزاهر انواره .

(محمد مصطفى المراغي)

* وقالت صحيفة (المنتفك) العراقية العدد ٤٣ السنة الثانية ٢٢

شعبان ١٣٥٩ / ٢٠ / ايلول ١٩٤٠ .

(بشرى للعرب والمسلمين)

تم طبع الجزء الاول من كتاب (دروس الفلاسفة) تأليف الامام
المصلح الأكبر فيلسوف الاسلام الشيخ عبد الكريم الزنجاني وقد وضعه في
اسلوب جديد على طرز لم يعمد وطور لم يسبق مصرحاً بأنه الفه لطلبة مبتدئين
لا يصح التوغل معهم في النظريات الفلسفية الدويصة . ومع هذا فان سماحته
وضعه في اسلوب بديع وضمنه من مبتكرات النظريات ما يصح معه ان
يكون هذا الكتاب أداة نافعة لدراسة الفلسفة في المدارس ومرجعاً مفيداً
لأساتذة المعاهد العالية ، كما يصح ان يعتمد عليه من عيون الأساتذة الكبار
كل راغب في معرفة الفلسفة الشرقية الاسلامية من اسهل طرقها
وابوابها المبسطة .

تناول هذا الجزء الكلام في نشوء الفلسفة وارتقائها وتاريخها ومكانة
الفلسفة الاسلامية والعلوم المختصة بالامة العربية الكريمة ومقارنة
دقيقته للآراء والنظريات القديمة والحديثة ، وتقسيم الفلسفة وأقسامها
البالغة مائة وسبعين علماً ، وكل ما قيل في تعريفها وموضوعها منذ القرن السادس

قبل المسيح (ع) حتى الآن ، ومباحث الوجود من الأمور العامة ، وكذلك تناول تحليل بعض الأنظمة الاجتماعية التي تستهوى الشباب ، وإظهار حقيقة تاريخية حول نسبة كتاب الجمهورية ، الى أفلاطون ، تنويراً لأذهان النشء الجديد الذي يجتاز دور الإعتقال .

وهذا الكتاب جمع مفاخر العرب والمسلمين كما جمع بين القديم والحديث جمعاً يعسر أن تصادفه في أى كتاب فلسفى . فانه لا يوجد نظير له في المطبوعات الفلسفية ، وهو متضمن خير ما تتغذى به العقول والأرواح من مختلف الطبقات وهو جدير بالاعتناء والقراءة والمطالعة في تدبر وروية ، ويكفيه مدحاً أن نسخه المدبوعة على وشك النفاذ ولم يمض على صدورها من الطبع شهر واحد وسوف تضطر الشركة الى إعادة طبعه لشدة الرغبة اليه من مختلف البلاد والأقطار .

هذه جملة من الكلمات حول كتاب ، دروس الفلسفة ، اكتفينا بها لأن من الصعب استقصاء كل ما قيل حوله وما نشر في شأن مؤلفه الامام الزنجاني الذي بلغت به طيبة النفس الى درجة تكاد تكون غير محدودة ، يجذبه الخير كما يجذب المغناطيس الحديد فيندفع اليه ، ويسمى الى كل تقع للغير عام أو خاص ، وهو ملجأ لعموم الفقراء واليتامى والمظلومين والمرفوتين والمصابين بأى مصيبة ، وللخصوص أهل العلم الذين هم أكثر الناس احتياجاً الى المساعدة ، لأنهم في وسط المدنية الحاضرة المتأخرون في أمورهم المادية ، والعاجزون عن الدفاع عن أنفسهم في ميدان الحياة الجديدة ، يبذل اليهم الأموال يسعى لهم عند ولادة الأمور مهمة لا تعرف الملل كما نمارس لأعز انسان لديه ، بل يسمى اصحاب الحاجة وقضاء حوائجه وهو يعلم أنه أساء اليه وقدح فيه وتحالف مع خصومه في ترويج عبارات القذف والنميمة

والافتراء ، وهو يردد (أشرف أعمال الكرم غفلته عما يعلم) ويخطب نفسه : (لا يزهديك بالمعروف من لا يشكر لك) وسماحته يرى أن الشر لا فائدة منه مطلقاً ، وأن الفساح والعفو عن كل شيء وعن كل شخص هما أحسن ما يعالج به السوء ويفيد في إصلاح فاعله .

• خلق كخلق الأنبياء ورأفة فيها نسينا رأفة الآباء .

وهو يتابع العمل لإصلاح مناهج الدراسة والتعليم والتربية والأخلاق وأساليب التأليف في العلوم الدينية والفلسفية بعزم لا يعرف دون الكمال تراجماً ولا فتوراً ، وهو يرى أن مصادر التشريع الإسلامي هي كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) حسبما أثبتته في كتابه ، الفقه الأرقى في شرح العروة الوثقى ، وهو آية عظمى من آيات العلم والدين يدوى بها الشرق كله ، أشرق إسمه في مشارق الأرض ومغاربها وعرفته الأعظم بأنه رجل المعجزات وفيلسوف الإسلام ومفخرة المسلمين ومصلح عالمي عظيم يملك الفكرة ووسائل التنفيذ ولا يستنصر إلا من الله تعالى ، ولا يكثر بمقاطعة المضلين منها عظمت شوائهم وعلت أقدارهم ولا يلين للخطوب التي تنزل به ، ولا يخضع لقوى الأرض وإن اجتمعت لمقاومته بل هو يعمل لخير الإسلام والإنسانية بعزم تنزائل الجبال دون أن يتزلزل ، ويقتن تحول الأرض عن مدارها ولا يتحول ، وبذلك نهيات له الإمامة وسعت إليه الزعامة وانقادت له الأمور ، وهو يوزع كل ما يرد له من الأموال على أهل العلم المعوزين والفقراء والأيتام بصورة مستمرة ، ولكنه أنكر لنفسه من نعيم الدنيا إلا الرغيف الذي يمسك عليه الحياة ، وسوى مسكن متواضع خراب لا يملكه ، بل يستأجره من مالكه ، مؤثث بحصير وبساط بسيط ليعيش فيه عيشة الزهاد ، وما الحياة لديه إلا خدمة

الدين والعلم والاسلام والانسانية ، ونقع إخوانه في الدين والخلق ، أما الدنيا فلتغر سواه .

ثم لا يخفى أنه لم يمكن أن يطلب من الامام الزنجاني أن يعيد النظر في مباحث كتاب (دروس الفلسفة) الذي ألفه قبل نصف قرن ، لا لأنه يكره الرجوع إلى ما ألف أو أملى سابقاً فحسب ، بل لأنه من ضيق الوقت وكثرة العمل وإزدحام الواجبات من الدرس والبحث والتأليف والقضاء والإفتاء وأجوبة المسائل والاستفتاءات وقضاء الحوائج والسهر على المصلحة العامة وشئون المسلمين كآفة بحيث يشفق عليه منها عارفوه من قريب ويتمنون أن يسئ الله له بعض الراحة والهدوء حيث لا راحة له غير الاستزادة من العمل والنجاح الذي يلزم العمل ، مضافاً إلى أنه مدفوع إلى الامام لا يستطيع أن يقف أو يستقر فضلاً من أن يلتفت إلى ما مضى أو يعيد النظر في كلام مضى عليه عشرات الأعوام . وهو لا يجد وقتاً يمكنه من أداء واجباته اليومية الكثيرة التي يقتضيها مركزه الديني الأعلى ويتطلبها مقامه العلمي الأسمى على وجهها .

فطلبنا من سماحة الامام الزنجاني أن يسمح لنا بإعادة نشر كتابه (دروس الفلسفة) خدمة للعلم والاسلام وتلييه لصوت الحق ، ليكون نبراساً يستضيء به الجيل ، ويبقى خالداً مع الزمن وما دام الشعور الحى عند بنى الانسان ، فوجدنا قبولاً منه أدامه الله ذخراً للإسلام ودعاماً لعرش العلم والدين ، واساناً ناطقاً عن الشرع المبين ، ووقفنا الله لإتمام إنطلاق هذا الضوء من جديد إنه ولى التوفيق .

« الناشر »

كلمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلوة ، والسلام على خاتم رسله (ص) وآله (ع) وصحبه ، وبعد ، فما أخرج معاهدنا العلمية ، ومدارسنا القومية ، وثقافتنا الإسلامية إلى مؤلفات فلسفية ، وافية ، دقيقة ، موضوعية ، في أسلوب عصري سلس تنير العقول ، وتثير الأفكار وتستفز النفوس ، وتنفض الروح ، وتشجذ الهمم ، وتأخذ مأخذ الذهن .

وقد تحسست بهذه الحاجة الماسة طائفة من عيون الأساتذة ، تمتلئ

نفوسهم غيرة على العالم الإسلامي ، ويجمع قلوبهم - على اختلاف نزعاتهم - الشعور بالإلم من موقف العرب والمسلمين ، فأخذوا يقدرון جهودنا في سبيل الإصلاح الديني ، والاجتماعي ، وإصلاح مناهج التأليف والتعليم ، وسألوني ، أن أتخير لهم طائفة من الدروس التي أقيمتها في سالف الزمان على طلاب (الفلسفة الإسلامية) في معاهد النجف الأشرف في سنة (١٣٣١ - ١٩١٢ م) وأجمعها في كتاب ، مراعيًا في تسجيلها وضوح الفكرة ودقة التعبير ، وحسن الترتيب ، وسهولة العبارة وإيجازها ، وإيضاح النظريات الفلسفية المعقدة ، والمذاهب العلمية الملتوية ، بأوضح عبارة لا ينتاب أسلوبها غموض ولا جمود ، ومنتخباً من المسالك الحديثة ما ألفته طباع أهل العصر ، وما يلائم أذواق جمهور المتعلمين ، الذين ينظرون إلى هذه الفلسفة - في أسلوبها الحاضر - نظرهم إلى شيء عسير الفهم ، بعيد الغور ،

يكبد الذهن ، ويستنفد المجهود ، بلا إنتاج ، فيعرضون عن دراستها .
بيد أنى ترددت طويلاً في إجابة سؤالهم ، وكان السر في ذلك أنى
كنت أرى أن كتاب (تطور الفلسفة) أحرى بالتقديم ، وأوفى بالغرض ،
ولكنهم عادوا ملحين ، ومستحثين ، وكلما زدتهم إعتذاراً ؛ زادوني الحاحاً
قائلين : أن كتاب (تطور الفلسفة) لا يناسب إلا الخاصة بل خاصة الخاصة ،
ولكن هذه دروس أولية ، يعم نفعها ؛ وتكثر فائدتها ، فلم أجد لي من
المطاوعة بما أرادوا مفيصاً .

وكان من أكبر ما بعثنى على جمع هذه (الدروس الفلسفية) أنى
لاحظت أن المكتب الفلسفية التى ألفها الغربيون والشرقيون فى العصور
الآخيرة ؛ صورت (الفلسفة الإسلامية) فى صور تقشعر من قباحتها هذه
الفلسفة ولا يعرفها أهلها اذا عرضت عليهم .

وأن هذه الفلسفة قد لعبت بها أيدي المغرضين من جهة ؛ والجاهلين
من ناحية أخرى فصورتها على صورة تؤدى الى تحويل تيارات العقول
والأفكار الى الناحية المعاكسة لأصل نشأتها وغايتها ؛

(وان تاريخ الفلسفة العام) الأوربي ؛ أهملاً ، ولانتقل من العصرين
الأغريقي ؛ والمسيحي ، الى العصر الحديث ؛ قافراً من القرن الرابع الميلادى
الى نهوض ، **ديكارت** ، و **دوبواكون** ، فى القرن السابع عشر ، وسجل : ان
الفلسفة الإسلامية ، لا تزيد على أنها نظريات يونانية ؛ ولا يوجد فيها
شئ من الإبداع والابتكار ؛ وأن العالم مدين بحرية الفكر لليونان ؛ وأن فضل
العرب لم يكن إلا نقل الثقافة اليونانية ؛ وتسليمها الى أوربا ، الى غير ذلك
بما يثبت جلياً ؛ أن الغربيين لم يفهموا الثقافة العربية ، ولم يستطيعوا أن
يحلوا طلاسم ، الفلسفة الإسلامية ، لغموض أساليبها ؛ فأسقطوها - وهى

حلقة قيمة غالية - من سلسلة تاريخ الفلسفة العام .

وتركت دراسة طائفة من هذه الكتب والتواريخ في الجامعات الشرقية أثراً سيئاً عميقاً ؛ في نفوس الشرقيين ؛ فأهملوا ، فلسفتهم ؛ وثقافتهم ؛ وكاد أن يذبذبا بهذه ، الفلسفة الشرقية ، إلى جانب الأوهام والخرافات .

وهنا يجدر بي أن أنبه على أن معتقداتي لا تؤخذ من هذه ، الدروس الفلسفية ، لأنها موضوعة لإستعراض فضائل ، الفلسفة الإسلامية ، بعد تجريدها عن نزعات الأهواء ، وشوائب الأخطاء ، ونشرها في صورتها الحقيقية ؛ ومصادرها الأصلية ، في الأوساط العلمية العالمية ، على اختلافها في المعتقدات - خدمة للإنسانية ، وتصحيحاً للتاريخ ، وتخليداً لبدايع الفلسفة من الإضمحلال ، وحرصاً على نشر آثار السلف ، وتفانياً في تثقيف عقول الخلف ، لا متحيزاً إلى فئة ، ولا متعصباً لفريق ، بل منتهجاً منهاج الحق ، سالكاً سبيل الإنصاف ، متحريراً وجه الصواب ، ملتصقاً طريق الرشاد ما استطعت ، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ، حتى يستنير أن ، الفلسفة الإسلامية ، زاخرة بالمبدعات والمبتكرات ، وكنوز الحقائق الراهنة ، في جميع أنحاء المعارف الإنسانية السامية ، وأنها تساهمت بحظ كبير في حركة الفكر الانساني في العالم المتحضر ، وكانت من أكبر وسائل النهضة الفلسفية الحديثة ، بل من أعظم مصادرها .

ولكن ليس من العدل أن نجشم هذه الفلسفة أن تراصد - بظهر الغيب - لإصابة كل ما عسى أن يجد من التجارب ، والأفكار ، بمدا لف عام وليس المقصد من ذلك نبذ الفلسفة الحديثة ، كلا ، ثم كلا ، فإن كلا من الفلسفتين قوة عقلية جاهزة ، وعدة فكرية ناهضة ، يجب إستغلالها ولا يجوز الإستغناء عن كل منهما .

بل يجب أن نضم نفائس د الفلسفة الحديثة الغربية ، إلى حقائق
الفلسفة القديمة الشرقية ، على ضوء العقل والروية ، لنستخلص منها
مزيجاً إصلاحياً خالصاً ، وفلسفة قوية ، صالحة للحياة ، والبقاء ، وكذلك
أراد الله أن تكون الحياة دائماً مزيجاً من صالح القديم والحديث ، ولن
نجد لسنة الله تبديلاً ؟

عبد الكريم الزنجاني

١٣٤٩ هـ

١٩٣٠ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

(١)

متى نشأت الفلسفة وكيف تكونت ؟

كان نطاق الإدراك الإنساني في أدوار الإنسانية الأولى لا يمس إلا
ما كان الإنسان يدركه بإحدى حواسه الظاهرة .

وكان عليه محصوراً في الإدراك الحسي الذي لا يتعدى حدود ظواهر
الموجودات المحسوسة .

فكان يعلم ظاهراً من الحياة الدنيا ويلاحظ بدافع الفطرة ظواهر
الكون ويأخذ من العالم الموجود ما يصله عن طرق الحواس الظاهرة ثم
لا يكاد يصدق بعد ذلك شيئاً وحين إضطراره إلى التفكير فيها لا يحس بأحدى
الحواس كان يحاول أن يصيغه بالصيغة المادية التي يفهمها عقله بواسطة الحواس
لأن عقل الطفولة الفج لا يستطيع أن يتعدى المناطق التي رسمتها له الحوادث

وحدثنا الأحوال المحيطة به ولا يدرك إلا العالم المادى الذى يحيط به وهو لا يقوى على التفكير فى الأشياء المجردة وفيما وراء الحس من الموجودات إلا بعد النضوج .

وكانت مساعيه في سدا جته الاثولى محصورة في تحصيل الضرورى من أسباب الحياة ومقصورة على الحد البسيط الذى لا بد منه لمجرد البقاء وكانت مظاهر التنافس الإنسانى بين أفرادها في دائرة محدودة تسوقهم الى التدافع لا الى التسابق ، ولكنه لم يلبث طويلا حتى كثرت عليه أعباء الحياة كثرة هائلة فألجأته الضرورة الى استعمال حواسه الباطنة لدفع عادية الطبيعة وتدير وسائل المعيشة وتنظيم شؤون الاجتماع مع بنى نوعه ليقوموا بالعمل المشترك اللازم لحياتهم متساندين فيختص كل منهم بحمة منه فوسع بذلك من نطاق إدراكه الى شئ مما يدركه خياله الساذج ولم يزل متدرجا على هذه الحالة وموسعا حدود معرفته المقصورة على ظواهر الموجودات والنواحي الاجتماعية بغريزة حب الإستطلاع التى هى من أكبر النوااميس المتتممة بل المقومة لنظام الكون والعمران حتى أحس بضيق دائرة الخيال وعرف إنخداع الحس فاندفع بدافع طبيعى نحو استعمال عقله الفطرى الغريزى الذى يميزه عن سائر انواع الحيوان وهو موضع شرفه ومنبع كرامته وعنصر الفرق بينه وبين الكائنات الاخرى وأخذ يتدرج فى الإدراك العقلى الذى به يتكون تجريد الجزئيات عن المادة وأوضاعها حتى انتظمت له أنواع أربعة من الإدراك مرتبة فى التجريد : وهى :

١٠ . الإحسان

• ٢ • التخيل

٢٠ التوهم

(٤) العقل

والأول مشروط بثلاثة أشياء : وهى :

(١) - حضور المادة

(٢) - إكتناف الهيئات

(٣) - كون المدرك جزئيا

والثانى مجرد عن الشرط الأول ، والثالث مجرد عن الشرطين

الأولين ، والرابع مجرد عن جميع الشروط الثلاثة .

ومن هذه المرحلة أخذ الإنسان يحاول أن يبحث عن بواطن الأشياء

وكانت الفطرة الطبيعية تدفعه نحو التفكير فى مبدأ حياته والبحث عن

مصدرها وأسباب وجودها ومصيرها والحالة التى هى عليها ، وكان يسائل

نفسه : من أين جئنا ؟ وإلى أين نحن ذاهبون ؟ ومن أين هذا العالم ؟ وما

هو حقيقته ؟ وكيف نشأ كذلك ؟ وإلى أية غاية تنتهى به سلسلة

الوجود ؟ متربحاً الإجابة على هذه الأسئلة من غريزة العقل الفطرى الذى

هو مفسر الكون الوحيد .

وفى هذه المرحلة وعلى أساس هذه النظرية الفطرية والبحث الفطرى

عن حقايق الأشياء تكونت (الفلسفة) بغريزة التعقل منذ عهود بعيدة تقصر

عن إدراكها مجهودات التاريخ .

(٢)

بماذا تكونت العقيدة الدينية فى الانسان ؟

لما حاول الإنسان أن يكتشف بغريزة التعقل مصدر العالم ومصيره .

اهتدى عن طريق الفطرة الصادقة والعقل المستقيم منذ المراحل القديمة

بغريزة الشعور الدينى وعاطفته الفطرية إلى الأذعان بالدين الفطرى الذى

يقوم أساسه على معرفة مبدأ العالم ومعاده فهذه الفطرة الإنسانية وغريزة التعقل التي تكونت بها الفلسفة هي بعينها الغريزة التي تكونت بها العقيدة الدينية للإنسان فساقته الى التعبد والخضوع للأديان السماوية المتخالفة في الصورة والمتحدة في الجوهر، فالتدين مركّز على أصل نفسي فطري قائم على أكرم ميول النفس وأبقاها ما بقي الانسان، والأديان الإلهية كلها اعتمدت في الانسان على أصل راسخ من غريزة التدين ودفعته الى الثقة بأن العالم بجموعة متناسقة تسودها ذات مدبرة حكيمة ترقب النيات وتحكم الضمائر وأن هذه الحياة صائرة الى غاية من المسؤولية والمجازات، ولكن حكمت الأساطير على العقيدة الدينية وأنتهت الخرافات والأوهام في أدوار كثيرة طافت بها تلك العقيدة؛ ولقد أجاد الأستاذ (بنيامين قونستان) وهو أحد علماء تاريخ الأديان حيث قال: إن الشعور الديني من الخواص اللازمة لطبائعنا الأزلية ومن المستحيل أن نتصور ماهية الإنسان دون أن تتبادر الى ذهننا فكرة الدين.

وقال (ماكس ملر): إن فكرة التعبد من الغرائز البشرية فإنه فطر عليها منذ نشأته الأولى:

(٣)

الفلسفة والدين

الفلسفة والدين دوحتان من أصل واحد أنتجته غريزة التعقل بل غصنان أنمتها دوحه التعقل وقد كانت الفلسفة والدين في بدء تكونهما متآفقين ومتوافقين بل كانا متحدتين في الغاية.

وكانت معرفة مبدأ العالم ومصيره ودراسة الألوهية وصفاتها وأفعالها

وآثارها من أهم عناصر الفلسفة . وقال الإمام الصادق (عليه السلام) : دعاة
الإنسان العقل ، به يعرف ما هو فيه ؛ ومن أين يأتيه ؛ وإلى ما هو صائر .
ولم يحدث بينهما التنافر المزعوم إلا بعد ما كاف العقل بأن يتكلف
إدراك كل ما في عالم الوجود وأن يحيط بواهب العقل وعلة العلل وبعد
تقهقر العقل إلى مرحلة الطفولة الأولى كي لا يحاول أن يفهم إلا العالم
المادى بواسطة الحواس التي تخطئ كما تصيب وتعيد عن الحق كما تزن وتستقيم ؛
وساعد على ذلك إنحراف الدين عن أساس الفطرة بالآراء البشرية العاطفية
ومن هنا إفترق الدين عن الفلسفة ، وارتكز على العاطفة والشعور ؛
حينما ارتكزت الفلسفة على العقل الفج المحدود فحاولت أن تثبت لها يفاير
الأمم الذي أثبتته الدين في الأوصاف ؛ والاختيار ؛ والعلية ؛ والآثار ؛
وأن تثبت معاداً يفاير المعاد الذي أثبتته الدين في الكيفيات ، ومن ذلك تبدل
الإيمان بالتشكيك فنجمت عنه الفلسفة الإرتيائية فتخالفا جوهرياً لتخالف
العاطفة والعقل المحدرد بعد ما كانا متوافقين ومتآلفين حين التزام أهلها
بإطلاق الفكر من تقييده في دائرة محدودة من العاطفة وتحرير العقل
من أسرهِ في محيط محصور من دائرة المادة الضيقة وكانوا لا يحولون
بين المرء وقلبه .

ولاشتبك هذا الخصام بين الدين والفلسفة في القرن الماضي لأن العلم كان
مؤسساً فيه على النظرية المادية في أصل الوجود وأبدية المادة ؛ وبذلك عظم
شأن الفلسفة المادية ؛ وكان الدين يشتد في نقضها ، والنعى على معتقديها ،
ولكن الاكتشافات العلمية الحديثة في هذا القرن أثبتت أن المادة ليست
بأبدية ولكنها خاضعة للناموس الحتم الذي يقضي على جميع الكائنات بالقضاء
والتلاشي ؛ وأظهرت أن المذهب المادى لا يستند إلى قواعد علمية ثابتة

وانما هو منهاج للتجارب العلمية فحسب ؛ وبذلك إلتقى الدين والفلسفة
في مجال واحد بعد إفتراق طال عليه الأمد وسينتهي الأمر بينهما الى
المصافاة كما كانا في بدء تكونهما

وهذه الحقيقة التي قررناها هي سر ما يتراءى في الفلسفة الشرقية
وفي الفلسفة اليونانية التي تكونت على التحقيق - من العناصر
الشرقية ١٠، من مظاهر الإنعطاف نحو العقيدة الدينية .
فظهر ان مزج الدين بالفلسفة انما هو من مقتضيات الطبيعة الانسانية
والفطرة البشرية وغريزة التمثل ولذلك لا يخلو من هذا الإنعطاف ومن
هذا المزج دور من أدوار الفلسفة حتى فلسفة (ديكارت) و (كانت)
وأمثالهما من أعلام الفلسفة الحديثة .

(١) في التاريخ أن الأغريق أوفدوا الى مصر (فيثاغورس)
و (أفلاطون) ومن رجال تشريعهم (ليكورغوس) و (صولون)
فأقاموا بها ما شاءوا ثم عادوا الى بلادهم مزودين بما شاء الله من العلم والحكمة
و ثبت تأثر (فيثاغورس) من الفلسفة الشرقية في رحلته الى الهند والى مصر .
وقد عثر الباحثون الأثريون على كلمات العدالة ، والفضيلة ، النفس
والحياة الأخرى ، وخلود الروح ، في الشرق قبل تأريخ وجودهما في
العرب بقرون لا يعرف مداها . وفرر الباحثون في الأنساب وخواصه
وإختلاف طوائفه أنهم التقوا أثناء بحوثهم بأدلة قاطعة على أن بعض
النظريات الاغريقية لا يمكن ان تكون من أصل اغريقي لأنها توفرت
فيها جميع شرائط العقلية الشرقية وخواصها . وحدث المؤرخ الاغريقي
الشهير (ديوجين لايرس) في كتابه (حياة الفلاسفة) عن فلسفة
المصريين والفرس في العصور الغابرة .

وقد أثبت التاريخ أن الفلسفة أعانت على إعداد الشعوب القديمة
للمسيحية لأن المسيحية الخالصة والفلسفة الصحيحة كانتا متآلفتين
ومتعاضدتين ما دامت المسيحية ثابتة على ناموس الفطرة ولما تغيرت
وانحرفت عن الفطرة أنكرت الفلسفة إنكاراً شديداً وإنتهى الأمر بالفلسفة
إلى أن إلتصمت لها مقراً لا يتسلط فيه حزب المسيح مع ، فهاجرت إلى
الفرس واستظلت بلواء الساسانيين ؛ وكذلك أعانت الفلسفة الفارسية
والفلسفة الهندية تلك الشعوب الديانات سيما الإسلامية التي هي دين الفطرة
التي فطر الله الناس عليها ولاجل ذلك يرتاح لتعاليمها العقل ويطمئن
إليها الوجدان .

فظهر أن الخلاف بين الدين والفلسفة - وليد تقمقر العقل والتحريف
في الدين كما أن هذا التحريف هو منشأ الخلاف والخصومة بين
الديانات السماوية .

• • •

قصور التاريخ عن تحديد مبدأ نشوء الفلسفة

تحصل مما ذكرنا أن الفلسفة الباحثة عن مصدر الموجودات ومصيرها
وحقائقها وأسباب وجودها وحالتها التي هي عليها نشئت في أزمنة بعيدة
لا تعيها ذاكرة التاريخ لأن تاريخ الفلسفة العام يبتدىء من العصر اليوناني ومن
القرن العاشر أو الحادي عشر قبل ميلاد المسيح ويتمكن من العصرين
الأغريقي والمسيحي ولم يصل الينامنه إلا ما دونته أمة اليونان ونقل إلينا وأما
فلسفة الأمم الأخرى فلم يبلغنا إلا النزر اليسير منها .

الحلقة الغالية المفقودة

من سلسلة تاريخ الفلسفة

إنقل تاريخ الفلسفة من العصرين الأغريق والمسيحي إلى العصر الحديث قافزاً من القرن الرابع الميلادي إلى القرن السابع عشر ولم يعبأ بالعصر الاسلامي ومن الغريب كل الغرابة إجماع مؤرخي الفلسفة من الغربيين على الإغضاء عن الفلسفة الإسلامية التي هي كحلقة قيمة غالية من سلسلة التفكير الإنساني والحياة العقلية البشرية حيث أجمعوا على أن مدرسة الإسكندرية وهي [الأفلاطونية الحديثة] كانت آخر مصباح شمع نوره على العقلية البشرية ثم خبا فجمد بخبوه الذهن الانساني جهوداً طال مداه أكثر من اثني عشر قرناً أي من [القرن الرابع الميلادي إلى نهوض [ديكارت] و [باكون] في القرن السابع عشر] وإعتذر عنهم بعض الشرقيين بأنهم عنوا عدم الإبداع والابتكار في الدور الاسلامي لأن الفلسفة الاسلامية لا تزيد على نظريات يونانية بحتة ولذلك نقرأ في الكتب الغربية : أن العالم مدين بحرية الفكر لليونان وأن فضل العرب لم يكن إلا نقل الثقافة اليونانية وتسليمها الى أوربا وأن المسلمين لا نصيب لهم من العلم إلا ترجمة كلام اليونانيين وتقليدهم في أهوائهم وأن العلوم الاسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان بل على أوهام اليونان. ومنشأ هذه الأوهام هو الجهل بالفلسفة الاسلامية والغفلة عن أن الدور الاسلامي من أهم أدوار الفلسفة والتفكير البشري ولم يكن إنتاج هذا الدور منحصرأ في إحياء بعض النظريات القديمة ، بل كان عهد الابتكار

والنظريات الجديدة القيمة بإعتراف الغربيين ؛ وهل يتصور إبتكار أو إبداع أعظم مما صدر من فيلسوف الإسلام ومجدد الفلسفة ؛ الخواجه نصير الدين محمد بن الحسن الطوسى (١) فى القرن الثالث عشر الميلادى ؟ من نقض القاعدة اليونانية القديمة ، الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ، التى كانت آية ثابتة فى الفلسفة اليونانية وقاعدة مسلمة فى جميع أدوار الفلسفة الى عصره ، وكانت مبنية عليها أسس (الهيئة القديمة) والمباحث الفلسفية الكثيرة كمباحث العقول العشره وما ينبعها ، التى ضخمت بها الأساطير ؛ وإتسع فيها نطاق الكتب الفلسفية والرياضية ، فإنهار بنقضها أساس الهيئة القديمة قبل ولادة (كوبرنيك) أو (جاليليه) بعدة قرون ، وأعجب ما فى الأمر هو أن [الفيلسوف الطوسى] إتخذ من ملاك برهان إثبات القاعدة المذكورة دليلا على انقضائها (١) .

(١) قال (الطوسى) فى رسالته التى اسمها (تحقيق المذهب الحق) صحيفة ١٥ ما ملخصه .

: يقول الحكيم (لا يصدر من الواحد الحقيقى غير الواحد) لأنه لو صدر منه معلولان فى رتبة واحدة وجب بالضرورة أن يكون صدور كل منهما عنه بحيشية غير الحيشية التى صدر بها الآخر ، فهاتان الحشتان إن كانتا داخلتين فى ذات الواحد الحقيقى لزم أن لا يكون واحداً حقيقياً وهذا خلاف المفروض ، وإن كانتا خارجتين ؛ فالكلام فىهما كالكلام فى نفس المعلولين ، فإذا بطل الفرضان فالصادر الأول واحد ، وهو العقل الأول هذا تقرير كلام الحكماء ، ومقتضاه ، أن تكون العلية مطلقا بالحيشية ، لا بالذات ، لأن العلية بمعنى واحد ، وسنخ فارد ، فى جميع الموارد ، فعليه يجب أن يكون صدور المعلول الواحد ، بحيشية واحدة ، كما كان صدور -

وهل يوجد ابتكار أبدع من نظرية ((الحركة الجوهرية)) التي هي أساس مبدأ التحول والتطور وفاموس النشوء والإرتقاء بأصح المعاني ؟ وقد إكتشفها [صدر الفلاسفة المتألهين محمد بن إبراهيم] في القرن السادس عشر الميلادي وقررها على أساس برهاني متين واثقاً من أنها حقيقة راسخة فاتخذ منها برهاناً على إثبات الصانع ودليلاً على حدوث العالم وكان ذلك قبل

المعلولين بحشيتين ، اثنتين ، فهذه الحشيه الواحدة ، التي لو قطعنا عنها النظر لم يوجد معلول أصلاً ، إن كانت داخلة في ذات الواحد الحقيقي لزم خلاف المفروض ، وإن كانت خارجة فالكلام فيها كالكلام في نفس المعلول ، فالحكماء غافلون عن ان هذه القواعد التي مهدوها إن صحت توجب أن لا يصدر من المبدء الأول الذي هو واحد حقيقى ، معلول أصلاً وتسد في وجوهم باب المعرفة ، ولم نجد دليلاً لما ادعاه الحكماء من الفرق بين صورتين بأن ذات الواحد الحقيقي بنفسها وبحسب حقيقتها البسيطة تكون علة للصادر الأول الواحد ، وإذا تعدد المعلول في مرتبه واحدة كانت ذاته علة بالحشيه لا بنفسها فالسنخيه في زعمه مخصوصه بعالم التكوين وبمحيط المادة والمدة وجل المبدع الأول وتعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وقال أيضاً في آخر مؤلفاته [تجريد العقائد] الفصل الرابع في الجواهر المجردة ، أما العقل ، فلم يثبت دليل على إمتناعه ، وأدلة وجوده مدخولة ، كقولهم : الواحد لا يصدر عنه أمران ، لا وجه لما قيل من أنه قال هذا الكلام بصنفته متكاملاً لا بصفتة حكيم ، بل هذا آخر تحقيقاته أودعه في آخر مؤلفاته ، ولذلك قال : إن معتقداتى لا تؤخذ من [شرح الإشارات] لأنه موضوع للجواب عن إعتراضات فخر الدين على الحكماء بل تؤخذ من [التجريد] .

ثلاثمائة سنة من ولادة دارون ، في سنة ١٨٠٩ م وزملائه الذين نسبت اليهم هذه النظرية التي فسروها بمعنى محدود قاصر لا يساعد عليه برهان ولا تدعمه تجربة صحيحة ، فأتخذ منها **شبل شبل** ، وغيره سبيلاً الى الإلحاد وإنكار الصانع لأنهم لم يصلوا الى حقيقتها الصحيحة البرهانية وقد كان دارون ، نفسه معترفاً بأنه لم يصل الى حقيقتها وبأن آرائه تخمينية وأن نظرية [نشأة الأجناس بواسطة الانتخاب الطبيعي] إنما بنيت على مجرد الظن بل كان عالماً بأنه سوف يتضح فساد بعضها فقال في كتابه أصل الانسان ، : إن كثيراً من الآراء التي بسطتها تخمينية للغاية ولا أشك في أنه سيتضح فساد بعضها بالبرهان القاطع ولكنني قد أوضحت الأسباب التي ساقنتني الى التمسك برأى دون رأى آخر .

وقد صح تنبؤه إذ أثبت التجارب الحديثة فساد نظريته بالمعنى الذي فسرها به وأبلاها التفكير الحديث وإتفق العلم والمشاهدة على بطلانها وفندتها كبار الفلاسفة الروحيين وأعلام المفكرين وجهابذة العلماء المتضلعين وأثبتوا أن ما يسمونه (الانتخاب الطبيعي) و (قانون التطور النوعي) ما هو إلا ضرب من ضروب الخيال ، ولكن شاعت ترامة شرذمة من الذين يزعمون لأنفسهم الاستدارة في هذا القرن أن يتباهوا عجاً وتبهاً بالانتصار لهذه النظرية المحرقة التي نبذها أصحابها خجلاً منها وترفعاً عن نسبتها اليهم .

هذا مضافاً الى أن جماعة من فلاسفة العرب والإسلام أمثال (ابن مسكويه) و (ابن خلدون) و (أصحاب إخوان الصفاء) سبقتهم أيضاً إلى القول بنظرية التطور بالمعنى الصحيح لذلك قال الأستاذ **عزير** الأمريكي في كتابه المنازعة بين العلم والدين ، إن مذهب النشوء والإرتقاء للكائنات العضوية الذي يعتبر مذهباً حديثاً كان يدرس في مدارس العرب

والمسلمين وقد كانوا ذهبوا منه إلى مدى أبعد مما وصلنا إليه بتطبيقه على
الجامدات والمعادن أيضا .

ثم كيف يجوز لإغضاء المؤرخ عن الدور الإسلامي؟ وقد نبغ فيه المعلم
الثاني ، أبو النصر الفارابي ، كما نبغ المعلم الأول (أرسطاطاليس) في الدور
اليوناني وألف الفارابي مائة وثمانية وعشرين كتابا في الفلسفة وسائر العلوم
على أسلوب تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة أحدها كتاب (التعليم
الثاني) الذي لخص فيه تراجم الفلسفة اليونانية وهذبا تهذيبيا جعلها منتجة
وصار كتابه [إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها] أساساً لوضع دوائر
المعارف الأوربية .

وكيف ترمى الفلسفة الإسلامية بأنها نظريات يونانية ؟ : وقد صرح
رئيس الفلاسفة [أبو علي الحسين بن عبد الله الشهير بأبن سينا] في كتابه
[الحكمة المشرقية] بأنه قد وصله من غير جهة يونانيين علوم وعبر عن
أتباع المشائين من اليونانيين بالخشب المسندة ووصفهم بأنهم لا يشكون في
آراء [أرسطاطاليس] وما أورثهم اليونانيون ويشكون في النهار الواضح ،
ونعتهم بالعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين والظانين أن الله لم يهد إلا
إياهم ولم ينل رحمة سواهم ، وأخذ ، الرئيس ، في تمحيص آراء
[أرسطاطاليس] واستدراك أخطائه مع اعترافه بفضله وأن صنيعه أفضى
ما كان يمكن في عصره ثم ابتدأ بمحاكمة (أرسطاطاليس) وأتباعه المشائين
وشرع في تنقيح آراء اليونانيين وقضى لهم وعليهم واثقاً بصحة قضائه العدل
وحكمه الحق ومصرحاً بأنه لم يحاول الحكم عليهم وإعلان الحق في أول أمره
بل تريت طويلاً لكي لا يبقى مجال للشك في صحة حكمه ولم يتربع على منصة
الحكم والقضاء إلا بعد أن احاط في ريمان حدائته بجميع ما أورثه اليونانيون

من العلوم بدقة لا مزيد عليها وذكر أنه كان في أوائل أيامه يتعصب لهم ويفطى كثيراً من خطاياهم بأغطية التغافل ولم يجاهر بمخالفتهم إلا في الشيء الذى لم يمكن الصبر عليه حتى طالت المدة ونضج فكره وأحاط بعلوم غير اليونانيين أيضاً وانتهى أمره إلى حيث وصفه الرئيس نفسه بهذه العبارة : وإذا وجدنا صورتنا هذه فبالجهرى أن نثق بأكثر ما قضينا وحكمنا به وإستدركناه ولا سيما فى الأشياء التى هى الأغراض الكبرى والغايات القصوى التى إعتبرناها وتعقبناها مئين من المرات ، ولما كانت الصورة والقضية على هذه الجملة أحببنا أن نجمع كتاباً يحتوى على أمهات العلم الحق الذى إستنبطه من [١] نظر كثيراً وفكر ملياً ولم يكن من جودة الحدس بعيداً وما جمعنا هذا الكتاب [٢] لنظهره إلا على أنفسنا — أعنى الذين يقومون مقام أنفسنا — وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد أعطينا فى كتاب الشفاء ، ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم له ووصف الرئيس كتابه بهذه العبارة : فقد نزعنا الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلموا كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعامة من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الخ . وألف ابن سينا ، كتاب الإنصاف ، للحكومة بين الشرقيين والغربيين فى الفلسفة .

(٦)

«ديكارت» و«ابن سينا»

ومن الغريب أن تاريخ الفلسفة احتج بالفيلسوف (ديكارت)

(١) يريد به نفسه (٢) يعنى كتاب الحكمة الشرقية .

إحتفاءً عظيماً وسجله زعيم النهضة الفلسفية الحديثة وأباها وإمكته إعتبر
 الرئيس (ابن سينا) واحداً من فلاسفة القرون الوسطى (اسكولاستيك)
 ولو كان التاريخ يستطيع أن يقارن بين فلسفتيهما مبتعداً عن العواطف لما
 كان يسجل ذلك الحكم الجائر ، ونحن نعترف بأن ديكارت أول فيلسوف
 غربي أرشد إلى وجود النواقص في فلسفة أرسطاطاليس ووفر إنتاج الفلسفة
 القديمة وأزال الخصام الحادث بين الفلسفة والعلوم الحديثة منذ القرن
 الخامس عشر إلى عصره مضافاً إلى أنه مؤسس الهندسة التحليلية وصاحب
 الإكتشافات القيمة في الرياضيات والطبيعات وبه إهتدى الغرب إلى الفلسفة
 الحديثة إلى غير ذلك من أوصافه وخصاله التي تؤهلها لأن يعظم في تاريخ
 الفلسفة ، ولكننا نجد هذه الخصال والأوصاف موجودة في الرئيس (ابن
 سينا) فهو أول فيلسوف ترقى وإسلامى بادر إلى محاكاة أرسطاطاليس
 واليونانيين وأظهر النواقص في فلسفتهم في « الحكمة المشرقية » وفي كتاب
 « الإنصاف » وعمل على خلق معارف جديدة ونظريات مبتكرة يرجع إليها
 الفضل في جعل الفلسفة منتجة قبل أن يوجد ديكارت بعدة قرون مع أن
 « ابن سينا » وجد في القرن العاشر الميلادى وفي بحبوحة عظمة فلسفة
 أرسطاطاليس وأتباعه اليونانيين وكان عصره عصر الجمود والتقليد والتعصب
 للقديم وفقدان وسائل الإكتشافات فكان من حق التاريخ أن يعظم الرئيس
 ابن سينا ، مثل تعظيمه « ديكارت » وأن يقدر آثار الرئيس أكثر من
 تقديره لآثار ديكارت لأن ديكارت ظهر في القرن السابع عشر الميلادى
 وفي عصر كانت رغبة أهله إلى التجدد والنهوض بالغة أقصى درجاتها وكانت
 العلوم ووسائل الإكتشافات متوفرة فيه ، ويؤيد هذه الملاحظة ما يعتقد
 به المدققون من أنه يظهر جلياً المدقق في فلسفة ديكارت وفلسفة ابن سينا والعارف

بالمقارنة بينهما أن ديكارت وضع فلسفته على أساس ابن سينا وأيد المانصفون من علماء الغرب هذه العقيدة امثال (برفسور فورلاني) و (كيوم دورني)

{ ٧ }

الفلسفة شرقية وإسلامية وعربية

ونحن بيننا هذه المواضيع وأثبتنا ما رأينا صحته منها في كتاب [تطور الفلسفة] وأوضحنا فيه أن الفلسفة شرقية في نشوئها وإسلامية وعربية في كمالها ولم نقصد في هذا المقام إلا إشارة إجمالية إلى عدة شواهد لصحة العقيدة المذكورة في حق ديكارت وغيره من فلاسفة الغرب .

الشاهد الاول

أن ديكارت بعد تشكيكه في الإحساس والقوى ومدركاتها وفي المنطق والاستدلال والعلوم الطبيعية والمكان والحركة استقر على قضية اعتقد أنها يقينية وهي : أنا أفكر ، إذا ، فأنا موجود ؛ فاتخذ التفكير برهاناً على الوجود ثم بدء فلسفته بحلقة التفكير لأنه فطري منبعث من قوة داخلية لا تخلوا منها أية نفس بشرية فبنى أساس فلسفته على هذه القضية اليقينية وأول شيء إستنتجه منها هو التمييز بين النفس والجسد فحكم بأن النفس جوهر ، مجرد ، مفكر ، والجسم [الجسد] جوهر ، متحيز يقبل الشكل ، والوضع ؛ وأقام لذلك أدلة ثلاثة وقد إعتقد كثير من الغربيين أن الأول من تلك الأدلة من مبتكرات ديكارت ولم يذكره أحد غيره وملخصه : أنه بعد أن ثبت أني موجود مفكر فإنني أستطيع أن افرض أن ليس لي جسم ولا أعضاء ولا توجد أرض ولا سماء ولا شيء موجود ومع هذا الفرض فإنني لم ازل اعلم

يقينا أن نفسى (الجوهر المفكر) موجودة فالنفس موجودة مع فرض عدم
البدن فهي ممتازة عن البدن ولا تستلزم مكانا ولا تتوقف في وجودها على
مادة اهـ وهذا الدليل الذى إستدل به ديكارت على تجرد النفس الإنسانية
وأنها غير البدن والذى قيل فى خصوصه أنه من مبتكراته ولم يسبقه على
ذكره أحد هو خلاصة مما أورده الرئيس (ابن سينا) فى كتاب (الشفا)
صحيفة (٢٨١ - ٢٨٢) وهذا نصه بحروفه :

ويجب أن نشير فى هذا الموضع الى إثبات وجود النفس التى لنا اثباتا
على سبيل التنبيه والتذكير إشارة شديدة الموضع عند من له قوة على ملاحظة
الحق فى نفسه من غير إحتياج الى تثقيفه وقرع عصا وصرفه عن المغالطات
فنقول يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا لكنه حجب
بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هوى لا يصدمه
فيه قوام الهواء صدمما ما يحوج الى ان يحس وفرق بين أعضائه فلم يتلاق
ولم يتماس ثم يتأمل فى أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك فى إثباته لذاته
وجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا
دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طرلاً
ولا عرضاً ولا عمقاً ولو أنه أمكنه فى تلك الحال ان يتخيل بدأ أو عضواً
آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً فى ذاته وأنت تعلم أن المثبت غير
الذى لم يثبت والمقر به غير الذى لم يقربه فإذا للذات التى أثبت وجودها خاصية
هى أنها غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت فإذا المتنبه له سبيل الى أن يتنبه على
أن وجود النفس شئ غير الجسم وأنه عارف به مستشعر له فإن كان ذاها لا
عنه يحتاج الى أن يقرع عصاه اهـ .

وقال فى موضع آخر من كتاب (الشفا) صحيفة ٣٦٣ .

ولنعد ما سلف ذكره منا فنقول : لو خلق إنسان دفعة واحدة وخلق
متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه واتفق أن لم يمسها ولا تماسه ولم يسمع
صوتها جهل وجود جميع أعضائه وعلم وجود إنسيته شيئا مع جهل جميع ذلك الخ
وقال في كتاب ، الإشارات ، صحيفة | ٨٠ |

إرجع الى نفسك وتأمل هل إذا كنت مسحيحا بل وعلى بعضا حوالك
غيرها بحيث تفطر للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ، ما عندى
أن هذا يكون المستبصر حتى أن النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب
ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثيل ذاته في ذكره ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت
أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض أنها على جملة من الوضع
والهيئة لا تبصر أجزائها ولا تتلاصق أعضائها بل هي منفردة ومعلقة لحظه
ما في هواه طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنسيته
وأول من تنبه لهذا التطابق بين فكرى | ابن سينا | و **ديكارت**
هو الفيلسوف **بروفسور فورلاني** وهو يمتد أن عبارات ابن سينا
المذكورة كانت مترجمة الى اللاتينية قبل أن يوجد ديكارت وقال : إن
كيوم دوورنى نقل هذه العبارة بعينها ونسبها الى ابن سينا وإنما قصد
بروفسور فورلاني في كلامه هذا أن ديكارت اقتبس هذا البرهان من
ابن سينا .

ولكن ترجمان فلسفة ديكارت الى العربية قال : لم يأخذ ديكارت هذا
البرهان من ابن سينا بل استنتجه من قضيته اليقينية ﴿ أنا أفكر ؛ فإذا فانا
وجود ﴾ ودليله على ذلك أن ديكارت ذكره بعدها ولكن هذا الترجمان غفل
عن أن ذلك لا يصلح أن يكون دليلا لثبوت عقيدة **فورلاني** لا يمكن
العكس بأن تكون تلك القضية مستفادة من هذا البرهان ثم صارت أساسا

أفلسفة ديكارت ؛ وعلى تقدير تسليم عدم الإقتباس فهلا يدل تطابق الفكرين على ان ابن سينا وصل بفكره في القرون الوسطى المظلمة الى ما وصله ابو الفلاسفة الحديثة في قرن التجدد وعصر النهضة وهذا المقدار كاف لإثبات عظيمة ابن سينا وأهمية الفلسفة الإسلامية التي أهملها التاريخ الأوربي .

وما ينبغي التنبيه عليه

أن [ديكارت] لما رأى أن الفلاسفة المنقدمين عليه بدأوا سلسلة الإستدلال على وجود الله تعالى بحلقة وجود العالم المحس واعتقد ان هذه الحلقة يمكن الشك فيها والطمع عليها من جانب الذين يقولون أن حقائق الأشياء غير ثابتة فابتدع حلقة التفكير البديهية التي لا يستطيع احد ان يشك فيها لأن المنكرين والأرتيابين جميعا مجمعون على أن احكامهم بالإنكار او الريب ناشئة عن تفكير وإلا لكلمات نوعا من الهراء فالتفكير موجود لا نزاع فيه لأن كل حكم إيجابا كان ام سلبا صادر عن تفكير ومن حيث أن التفكير معنى مصدرى لا يقوم بنفسه فقد وجب أن يوجد كائن واقعى وموجود خارجى يصلح لأن يكون ظرفا للتفكير ولا يمكن أن يكون هذا الكائن غير الإنسان لأن بقية الكائنات الحية لا تشمل إلا على حيوية (ما كينكية) تسير اجسامها وإذن فالكائن المفكر وهو الانسان موجود فانتظمت لدينا قضية بديهية وهى (أنا افكر ؛ وإذا فأنا موجود) يستنتج منها ان المفكر هو جوهر مجرد فى الانسان وهو نفسه وعقله لا جسمه لأنه كغيره من الأجسام ، والموجود لا بد له من موجد يفوقه فى صفات الشريف ، والطبيعة لا يمكن أن تكون هى هذا الموجد لأنها محرومة من العنصر المشرف الذى يستمع به الانسان وهو العقل والجوهر المجرد المفكر ،

فلا تستطيع أن تمنحه إياه لأن فاقد الشيء لا يعطيه وإذنت فوجد هذا
الكون ذات عاقلة مدبرة أزلية أبدية مستمتعة بأسمى انفاع الكينونة أما وجوب
كونها عاقلة فلكي يمكن الإيمان بأنها مانعة للعقل وأما وجوب كونها أزلية
فلكي لا تقتقر الى موجد يحتاج هو بدوره الى موجد حتى يقودنا ذلك الى
التسلسل الباطل هذا ملخص ما أفاده ديكارت فانظر - أرشدك الله - الى
هذا التفصيل المتين والموضوع الجليل الذي اتخذته زعيم النهضة الفلسفية
الحديثة أساساً لفلسفته ودليلاً على إثبات المبدأ الأول فقد بينه نبي
المسلمين (ص) قبل ألف سنة من ولادة ديكارت بأوجز عبارة فقال :
أعرفكم بنفسي أعرفكم بربه من عرف نفسه فقد عرف ربه ، ومن الواضح أن
لا طريق الى معرفة النفس غير التفكير وهذا مما يدل على أن التعاليم
الإسلامية مبنية على أساس الفطرة وضرورة العقل ، هذا مضافاً الى أن
من الحقائق المبرهن عليها في الفلسفة الإسلامية قضية أن : العاقل أى
(المفكر) يجب أن يكون مجرداً عن المادة .

ومما يجلب النظر أن (ديكارت) أقام برهانا آخر على وجود الله
فقال : إني أشعر أنى ناقص وأشعر كذلك أن نقصى جماعى من ناحية الشك
الذى صحبني زمناً لأن الكمال مرافق لليقين وإني أدرك أن هناك كلاً بالمقابلة
الى نقصى وأن هذا الكمال معنى مصدرى وهو مفتقر الى موجود قائم بذاته
وهذا الموجود لا يمكن أن يكون أنا لأنى أثبت نقصى لأنى شككت يوماً ولا موجوداً
أقل منى لأنه آخرى بالنقص ولا أن يكون حادثاً أرفع منى لأنه لحادثه
يحتاج الى محدث يفوقه في صفات التشریف فهو حينئذ يكون أقل كلاً من
محدثه فإن اتصف هذا الحادث الذى هو أرفع منى بالكمال لزم أن يكون
أكمل من محدثه وهذا محال فإذا الموجود الآكمل هو منشى كل شئ . اهـ

ومبدأ هذا البرهان ما ذكره بعض فلاسفة الاسلام الأقدمين في تفسير (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فقال : أى من عرف نفسه بالنقص عرف ربه بالكمال ومن عرف نفسه بالفقر عرف ربه بالغناء ومن عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم ومن عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة ثم لا يخفى أن الموجود الأكل الذى هو المبدأ الأول لـكل موجود هو الموجود الذى يكون بذاته كاملاً ومتصفاً بصفات الكمال فكماله حقيقى وذاتى وواقعى وليس معنى مصدرى كما زعمه (ديكارت) فى البرهان المذكور . وقد قرر فى (الفلسفة الإلهية الإسلامية) أن المبدأ والمشتق منه فى أوصاف الله تعالى يستعملان فى معنى واحد إذ لا يعتبر مع الذات شىء فى هذا المشتق ولكن هذه الحقائق الراهنة لا يعرفها إلا الراسخون فى الفلسفة .

الشاهد الثانى

« صدر الفلاسفة » والفيلسوف « كانت »

فى القرن الثامن عشر الميلادى أنكر الفيلسوف الألمانى (كانت) حقيقة المكان والزمان وقرر أنها باطلان وليس لهما وجود فى الواقع الخارجى بل هما من خلق أنفسنا وحيلة اخترعتها عقولنا لتستعين بها على التعبير عن أفكارنا وأظهر كتابه (نقد العقل المطلق) وكان من أعظم مباحثه مبحث الزمان ذلك البحث الذى تفخر به الفلسفة الحديثة عامة والفلسفة الألمانية خاصة فقال : إن الزمن ليس شيئاً محسوساً وإنما هو خيال نستخدمه لنستطيع أن نعالج فيه وقوع الحوادث اهـ وزعموا أن (كانت) مبدع هذه النظرية ؛ وقد سبقه على تقريرها الصحيح البرهانى

بقرنين (صدر فلاسفة الإسلام) فقال في كتابه الكبير (الأسفار) بعد
تحقيقات بديعة ما هذا نصه بالحروف :

ومن تأمل قليلا في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها إعتبار إلا في العقل
وليس عرضها لما هي عارضة له عرضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية
للأشياء كالأسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما
هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلا بنفس
وجود معروضه إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما إلا بحسب الإعتبار
الذهني وكما لا وجود له في الخارج إلا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا إنقضاء
ولا حدوث ولا استمرار إلا بحسب ما أضيف إليه في الذهن وانفصاله
وحدوثه واستمراره اهـ .

ثم حكى عن صاحب (التلويحات) أنه قال : إن الحركة من
حيث تقدرها عين الزمان وإن غابته من حيث هي حركة فقط اهـ .

« فيلسوف العرب »

وقال فيلسوف العرب والإسلام (ابن رشد) في القرن الثالث عشر
الميلادي في كتابه (تهاوت التهاوت) : إن الزمان معنى ذهني لا وجود
له على الحقيقة .

« تنبيه »

ضيق (كانت) سلطان التجارب الحسية تضيقاً شديداً لأنه صرح
بأن التجربة خاضعة لأحكامنا على الموجودات وأن هذه الأحكام قد تختلف
تبعاً للظروف والأحوال لأنها لا تصدر تبعاً لماهيات الأشياء وإنما هي تصدر تبعاً
لقوانين قوانا المدركة ، وأيقن (كانت) بأن العقل أعجز من أن يدرك الله

فضلا عن أن يبرهن عليه لأن عماده هو الحواس التي تخطئ كما تصيب وتحميد
عن الحق كما تزن ونستقيم ، وإنما القوة الكفيلة بهذا هي (العقل العملي)
الذي هو مصدر الشرف الإنساني ومآتي الكرامة البشرية وعنصر الفرق بين
الإنسان وبين الكائنات الأخرى ، قال (كانت) : إن الفلاسفة أجمع
قد اعتمدوا إما على التجربة وإما على ما وراء الطبيعة وكلاهما يؤديان إلى
نتيجة خاطئة لأنهما يعتمدان على الماهيات التي منحتها الحواس للأشياء
والحواس أقل من أن تكون عمادا لإبراهيم وجود المبدأ الأعلى ، وإذا ،
فلم تبق لدينا قوة تستطيع أن تبرهن على الوجود الاسمي إلا ، العقل العملي ،
وهو ، الضمير ، فمنه وحده يبرز البرهان الصحيح على وجود الله وهو
مصدر سائر البراهين على وجود النفس وخلودها لأن الضمير هو مشرع
، القانون الأخلاقي ، والخلق عماد البراهين كلها وذلك لأن هذا القانون
قد أمر بالواجب الذي لا يتم الإنسجام إلا به ومن حيث أن الواجب قد
يهمل أحيانا فالإنسجام قطعا يتخلف فيها ومن حيث أننا عاجزون عن تحقيق
هذا الإنسجام دون تمكينه من التخلف ولو مرة واحدة فيجب أن يكون
هناك قوة قاهرة كاملة تستطيع أن تحقق هذا الإنسجام دائما وهي ، الإله ،
وبعبارة أخرى إن مجرد ادراك التخلق بالفضائل مرتبط ارتباطا وثيقا
بادراك السعادة وجدارتنا بالسعادة متعلقة بتمسكنا بالفضيلة ولكن السعادة
الواقعية لا تتبع دائما من الفضيلة فيجب أن نعتقد أن هذه السعادة لا بد أن
تتحقق بسبب كائن لا يحد متصف بالكمال المطلق وبالعظمة الباهرة حد النهاية
والعدالة التامة والحكمة الوافرة وإذا ، فبرهان وجود الله هو أولى نتائج
[القانون الأخلاقي]

ومن حيث أن كل ما في الأرض من سمادات ونعم لا تكفي لاثابة

شخص واحد على قيامه بالواجب مرة واحدة فإذا أضفنا الى هذا أن كثيراً من الفضائل والبركات يعمل تحت ستار الخفاء وأن ما يكتشف منها لا يكافأ ما يعقاب كما ينبغي وأن هذه المعاملة تنافي العدالة فيجب أن نجزم بأن هناك حياة أخرى وراء هذه الحياة تجري فيها العدالة الإلهية الجديرة بالكمال مجراها وهذه هي النتيجة الثانية من [قانون الأخلاق] .

ومن حيث أن [القانون الأخلاقي] الذي هو من وحي العقل العمل [الضمير] يكلف الإنسان بالواجب وأن التكليف لا يمكن أن يكون إلا للقادر وإن القدرة لا تتحقق إلا مع الحرية فيجب أن تتحقق هذه الحرية لكي يمكن تحقق الواجب وهذه هي النتيجة الثالثة (للقانون الأخلاقي) .

وإذا ؛ فمن الأخلاق تؤخذ براهين وجود الله ، وخلود النفس أو الحياة الآخرة ، والحرية الإنسانية .

وعلى هذا أصبح ما وراء الطبيعة هو المعتمد على الأخلاق والمستعين بها عند (كانت) لا الأخلاق هي المعتمدة على ما وراء الطبيعة كما كان يتصور الفلاسفة السابقون . ويؤكد (كانت) أن الفلسفة المبنية على أسس الأخلاق تظل أبداً في مأمن من معاول الارتيايين وأما ما عداها من الفلسفات فهو عرضة للهدم والتحطيم . وبهذا الخطأ استطاع (كانت) أن يقلب المناهج الفلسفية التي تقدمته .

ومن الواضح لدى كل مسلم أن هذه الحقيقة التي اتخذها الفيلسوف (كانت) أساساً لفلسفته وللبراهين كافة هي مفاد ما قرره شارع الاسلام (ﷺ) قبل إثني عشر قرناً من ولادة (كانت) في قوله (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) مشيراً بهذا الى أن الأخلاق

الشاهد الثالث

الدكتور انيشتاين وصدر الفلاسفة

النظرية النسبية [للدكتور البرت انيشتاين] أقامت كبار علماء الغرب وأقعدتهم وقالوا، إنها أبعد تطبيق عرفه العالم إلى الآن على ظواهر الكون المادية وبالرغم من شدة الغموض فيها فإنها تقودنا إلى ما وراء افكارنا الحاضرة حول المسافة والوقت والمادة وقالوا : إنها قلبت نظام العلم والعالم والفلسفة في السنين الأخيرة وأثرت في أصول [إقليدس] الهندسية ومبادئ حكماء يونان الفلسفية والمنطقية وقوانين [نيوتن] الميكانيكية حتى قيل : إن الدلائل الرياضية المستعملة في إثبات قانون هذه النظرية هي أسوأ وأدق من أن يدركها أكثر الرياضيين حتى قال انيشتاين نفسه : إن الذين يمكنهم أن يفهموها لا يتجاوزون عدد الأصابع : ١٥ مع أن مبدأ هذه النظرية بمعناها الصحيح قضية بسيطة مألوفة وهي (أن الأجسام متحركة نسبياً) وهذه القضية من إفادات الفيلسوف الأكبر (نصير الدين الطوسي) في القرن الثالث عشر الميلادي .

خلاصة النظرية النسبية

إن نظرية (انيشتاين) تؤكد أن الحقيقة الواقعية في جميع الظواهر الموجودة في العالم هي خليط من الزمان ، والمكان والمادة وهذا الثالوث يشمل حقيقة واحدة هي خليط من مجموعها وإنما نحن الذين فصلنا بين أجزاء هذه الوحدة وجعلناها ثلاثة مختلفة حيث قلنا المكان ، والزمان ، والمادة وعلى

هذا فأبعاد الجسم أربعة ثلاثة منها مكانية وهي الطول ، والعرض ، والارتفاع
(العمق) ، والرابع الزمان ، وأساس نظرية الأبعاد الأربعة أن
ميز الحوادث والموجوات ليس منحصرأ في الموقع المكاني بل لا يتكامل
امتياز بعضها عن بعض إلا بالموقع الزماني .

ومن نتائج هذه النظرية أن المسافة والحجم والحركة والاتجاه
والإستقامة والإنحناء أمور نسبية بالنظر الى الملاحظ وأن المقياس يخلق
المسافات ويحدد إمكانية الأجسام المادية وأما المكان المطلق فهو مفهوم
لا حقيقة له بل لا معنى للمسافة (المكان) الخاصة لو جردتها من كل
شيء . وكما أن أدوات القياس تخلق المسافة كذلك الساعة تخلق الزمان
لأننا لا نستطيع أن نقيس عين الزمان إذ لا وجود للزمان المطلق وإنما
نستطيع قياسه بحركة شيء . لمسافة كبنءول الساعة أو الكوكب السيار وكما
لا وجود للحركة والمكان حقيقة فكذلك الزمان لا نعرف له وجوداً لو لم
يحدث شيء على الإطلاق ومن نتائجها أيضاً أن مساحة الشيء وحجمه وشكله
والفراغ الذي يشغله تقدر إستناداً الى سرعته لأن كلا منها لاى جسم يستند
في قياسه الى مقدار حركته واتجاهها .

وبرى ، **انديشتاين** ، ان السطوح مقوسة لكروية الأرض فالخطوط
التي ترسم عليها تتبعها في القوس ولا يمكن أن تكون خطوطاً مستقيمة وهذا يقلب
الرأى القائل : ان الخطوط المتوازية لا تتقاطع . وان اقصر مسافة بين
النقطتين تمثل بخط مستقيم .

واذا إعتقدنا بأن السطوح مقوسة فجميع الأشياء التي تتحرك خلالها
تتحرك مقوسة ومن ضمن هذه الأشياء ، النور ، ونتيجة هذه النظرية في
المعادلة : ان الجاذبية ليست قوة من الطبيعة كما قال ، نيوتن ، ومن سبقه

من فلاسفة الإسلام بل هي صفة وخاصة من خواص المكان والزمن ، ان نيوتن ، يصور لنا ان التفاحة قد سقطت على الأرض لأن الأرض جذبتها بقوة الجاذبة ولكن انيشتاين ، يقرر أن التفاحة قد سقطت على الأرض لأنه ليس هناك خط مستقيم على الإطلاق ولذلك فإن كل جسم يتحرك في خط مقوس لأن السطوح مقوسة فما يسمى جاذبية إنما هو تشويه في عالم (المكان والزمن) بالنظر لحصول عقبات مادية ويرى صاحب هذه النظرية أن الأرض تتحرك حول الشمس في محيط بيضي لا لقوة الجذب بل بالنظر الى أن عالم (المسافة - الزمن) تشوه بتأثير الشمس حتى أصبح أقل وقت يمكن الأرض الاستدارة فيه هر هذا المحيط وكلما زاد التأثير زاد التقوس فلا ضرورة لبدء رأى حول الجاذبية في هذا الباب .

وقال (نيوتن) في قانونه الأول للحركة : ان الجسم المتحرك اذا لم تعترضه قوة مجبرة فإنه يتحرك في خط مستقيم ويتحرك دائماً بعين السرعة ، ولكن بناء على نظرية (انيشتاين) لا يمكن أن يتحرك جسم فوق سطح الأرض دون أن تعترضه قوة مجبرة لأن الأرض كرة عظيمة دائرية وكل جسم عليها يتأثر بحركتها وجذبها إياها من جهة وبالقوة المركزية الطاردة من جهة أخرى فقانون (نيوتن) ليس بقانون تجريبي .

ومن هنا قال (انيشتاين) لو راقبنا السيارات لو جدها لا تتحرك في خطوط مستقيمة لا لما قال [نيوتن] من أنها متأثرة بقوى أخرى وأن الحركة الطبيعية لأي جسم هي المستقيمة ما لم يوجد عائق خارجي ، بل لأن الحركة التي تسير عليها النجوم السيارة في الكون هي الحركة الطبيعية ولا حاجة في إثبات ذلك الى فرض قوى بل ان هذه السيارات تتحرك في الخط

الذى تتحرك فيه ليس لأنها مجذوبة باستمرار خارجاً عن نطاق سيرها الطبيعي بل لأنه طريقها بالطبع اهـ .

ونحن بينا في (الفلسفة الوسطى) حقيقة الحال في تلك الأدلة الرياضية المتخذة برهاناً لهذه النظرية وأوضحنا في قسم (الفلسفة الطبيعية) من هذه الدروس ما يقتضيه التحقيق في نتائجها المستغرة بخصوصاً ما يختص بالجاذبية والذي أردنا بيانه في هذا المقام هو إشارة إجمالية إلى أن فريقاً من علماء الغرب قالوا : إن هذه النظرية تستدعي قلب تصوراتنا القديمة (الزمان) والفضاء وإن التصورات الحاصلة منها غريبة جداً كتصور

الحد الرابع ، ، هي لم تحط بهال إنسان قل في انيشتاين .

وهذه الكلمات تكشف عن عدم اطلاع الغربيين على حقائق الفلسفة

الإسلامية ، إذ هذا الذي استغروه في القرن العشرين ، أعنى الحد الرابع

وتفسير الزمان به ، قد أثبتته ، صدر فلاسفة المسلمين ، في القرن ، السادس

عشر ، باستنتاج برهاني لعله أمين من استنتاج ، انيشتاين ، في القرن العشرين .

فقد قرر المادة الجسمية والصورة الجسمية الطبيعية وأن المؤلف منها

هو الجسم الطبيعي وقرر أن ، الصورة الطبيعية ، في الإمتداد الغير المتقدر

بمقدار مخصوص من الأبعاد وبوقت معين ونحو خاص من التقدم والتأخر

ومتى جاء إعتبار التقدير بالأبعاد الخاصة كان ذلك بإعتبار الفضاء والنسبة

المكانية بتقدير الحجم الشاغل للفضاء ويستعمل هذا التقدير من نسبة أجزاء

الجسم وأطرافه بعضها إلى بعض بحسب التقدم والتأخر المكانيين ومن

نسبة المجموع إلى الجهات الست وما وجد فيها من الأشياء كذلك فنعين

أبعاده الثلاثة ويسمى الجسم حينئذ بالجسم التلخيص . ويلزمه حينئذ تعيين

الامتداد الزماني بحسب حدوث الصورة الجسمية الطبيعية الى الحادث المتقدم عليها أو المتأخر عنها ثم نسبة الصور المتجددة على الإستمرار بالحركة الجوهرية بعضها إلى بعض ويعبر عن هذا الإعتبار بالتقدم والتأخر الزمانيين فالجسم الطبيعي والصورة الطبيعية والجسم التعليمي والصورة التعليمية وأبعاد الجسم الثلاثة المقدرة للمكان وبعده الرابع الذي هو الامتداد الجوهرى المتقدر بالذات المدبر عنه بالزمان كلها إعتبارات في وجود واحد والتغاير بينهما بالاعتبار والفرق بين المكان وبين الزمان هو أن المكان هو المقدار التعليمي للصورة الجسمية التعليمية والزمان هو المقدار التدريجي للصورة الجسمية الطبيعية في الجسم . وبعد تحقيق ما ذكر قال في كتابه [الاسفار] صحيفة [٢٢٨ - ٢٢٩] :
والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عديم (الفلاسفة) من غير تفاوت الا ان هذه هوية جوهرية والزمان عرض (والحق) أن الهوية الجوهرية هي المنعوتة بما ذكرنا (من التقدم والتأخر ونحوهما) بالذات لا بالزمان لأن الزمان عديم عرض ووجوده تابع لوجود ما يتقدم به (فالزمان) عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين وكما ، ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للابعاد الثلاثة ، فللطبيعة ، أى الصورة الجسمية الطبيعية ، إمتدادان [أحدهما] تدريجي زماني يقبل الإنقسام الى متقدم ومتأخر زمانيين (والآخر) دفعي مكاني يقبل الإنقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيين ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان في الوجود متغايران في الإعتبار وكما ليس إتصال التعليمات المادية بغير إتصال ما هي ، مقاديرها فكذلك إتصال الزمان ليس بزائد على الإتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه [فحال الزمان] مع الصورة الطبيعية ذات الإمتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجسمية ذات الامتداد المكاني

فإعلم هذا فإنه أجدى من تفاريق العصا [انتهى نصه بالحروف] .

المكتشفات الحديثة والفلسفة الإسلامية

لقد ثبتت في العصر الإسلامي مسائل يفتخر بها العصر الحديث مما لم يقل به في العصور السابقة سوى بعض الجريئين [كفيثاغورس] القائل بدوران الأرض في القرن السادس قبل الميلاد وكذلك ثبت فيه [ناموس الجاذبية] وسجل في الكتب الفلسفية الإسلامية منذ القرن التاسع الميلادي [كالإشارات] وشرحه وصارت هذه المسائل من جملة الحقائق المسلمات في الدور الإسلامي حتى أودعها بعض المسلمين في بعض الكتب الكلامية (كتب التوحيد) التي هي في الحقيقة كتب دينية مثل كتاب [المواقف] تأليف عضد الدين وشرحه للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني وغيرهما من السكتب .

وأما إكتشاف العلوم وإبتداع الأساليب في العصر الإسلامي فما أعترف به الغربيون قال العالم الأمريكي الأستاذ [دريبر] في كتابه [المنازعة بين العلم والدين] قد كان تفوق العرب في العلوم ناشئاً من الأسلوب الذي توخوه في المباحث فأنهم قد تحققوا أن الأسلوب العقلي النظري لا يؤدي إلى التقدم وأن الأمل في وجدان الحقيقة يجب أن يكون معقوداً بمشاهدة الحوادث ذاتها ومن هنا كان شعارهم في أبحاثهم الأسلوب التجريبي والدستور العملي الحسي وكانوا يعتبرون الهندسة والعلوم الرياضية أدوات ومعدات لعلم المنطق وقد يلاحظ المطالع لكتبهم العديدة على الميكانيكا (الأيدروستاتيك) (علم توازن السوائل وضغطها على جدران أوعيتها) ونظريات [الضوء والإبصار] أنهم قد اهتموا إلى حلول مسائلهم من

طريق التجربة والنظر بواسطة الآلات ؛ (هذا الذى قاد العرب المسلمين إلى أن يكونوا أول الواضعين (لعلم الكيمياء) والمكتشفين لعدة آلات للتقطير والتصعيد والإسالة ، وإزالة الجوامد ، والتصفية الخ) وهذا بعينه هو الذى جعلهم يستعملون فى أبحاثهم الفلكية الآلات المدرجة والسطوح المعدلة والاصطرلابات « هى آلات لقياس أبعاد الكواكب ، وهو أيضا الذى بعثهم لاستخدام الميزان فى العلوم الكيميائية وقد كانوا على ثقة تامة من نظريته وهو الذى هدام لعمل الجدول عن الأوزان النوعية للأجسام والأزياج الفلكية ، هى جداول تعرف منها حركات الكواكب ، مثل التى كانت فى بغداد وقرطبة وسمرقند . وهو أيضا أوجد لهم هذا الترقى الباهر فى الهندسة وحساب المثلثات وهو أيضا الذى هم بهم لإكتشاف : علم الجبر ، ودعاهم لإستعمال الأرقام الهندية واقد كتبوا فى كل فن وفى كل علم كالتأريخ والشريعة والسياسة والفلسفة وتراجم الرجال وتراجم الخيول والإبل وقد كانت المكتب الزاخرة بالمعلومات التى تصلح لأن تتخذ مادة كثيرة جداً فى الجغرافيا والإحصاءات والطب والتأريخ وقواميس اللغة وكان لديهم دائرة معارف علمية ، ألفها محمد أبو عبد الله وكان للعرب ذوق دقيق فى صنع الورق النظيف الناصع البياض وفى إعطاء المداد الألوان المختلفة وفى زخرفة وجوه المكتب بتشبيك تلك الألوان المختلفة من المداد والابداع فى تنسيقها وتذهيبها على صور شتى .

وكانت المملكة الإسلامية خاصة بالمدارس والمكتبات وكان فى طرف من أطراف هذه المملكة الواسعة التى فاقت المملكة الرومانية كثيراً . مرصد فى سمرقند لرصد الكواكب وكان يقابله فى الطرف الآخر مرصد (جيرالك) فى الأندلس ولو أردنا أن نستقصى كل نتائج هذه الحركة العلمية العظمى

لخرجنا عن حدود هذا الكتاب ، فإنهم قد رقوا العلوم القديمة ترقية
كبيرة جداً وأوجدوا علوماً جديدة لم تكن معروفة لديهم ، ثم قال ،
الفلكيون من العرب قد إهتموا أيضاً بتحسين آلات الأرصاد وتهذيبها ،
وبحساب الأزمنة بالساعات المختلفة الأشكال والساعات المائية والسطوح
المدرجة الشمسية ، وهم أول من إستعمل البندول (رقاص الساعة) لهذا
الغرض (أما في العلوم التجريبية) فقد اكتشفوا الكيمياء وبعضاً من
مخلولاتها الشهيرة : حمض الكبريت وحمض النتريك والكحول .
(إستخدم العرب علم الكيمياء في الطب لأنهم أول من نشر علم
تحضير العلاجات والأقرباذينات وإستخراج الجواهر المعدنية) .
أما في علم الميكانيكا ، فإنهم عرفوا وحددوا قوانين سقوط
الأجسام وكانوا عارفين كل المعرفة بعلم الحركة ، أما في علم الأيدروستاتيك ،
فقد كانوا أول من عمل الجداول المبينة لضروب الأوزان النوعية
وكتبوا أبحاثاً عن الأجسام السابحة والغائصة تحت الماء ، أما في نظريات
الضوء والإبصار ، فقد غيروا الرأي اليوناني الذي مقتضاه أن الإبصار
يحصل بوصول شعاع من البصر إلى الجسم المرئي وقالوا بعكس ذلك أي
أن الإبصار يحصل بوصول شعاع من المرئي إلى العين ، وكانوا يعرفون
نظريات ، إنعكاس الأشعة وإنكسارها ، وقد اكتشف ، الحسن ، الشكل
المنحني الذي يأخذه الشعاع في سيره في الجو وأثبت بذلك أن انزى القمر والشمس
قبل أن يظهر حقيقة في الأفق وكذلك زاهما في الغرب بعد أن يغيبا بقليل .
أن نتائج هذه الحركة العملية تظهر جلياً بالتقدم الباهر الذي نالته
الصناعات في عصرهم ، فقد إستفادت منها فنون الزراعة في أساليب الري
والتسميد وتربية الحيوانات ومن النظمات الزراعية الحكيمه وإدخال

زراعه الأرض والسكر والبن وقد إنتشرت المعامل والصنایع لكل نوع من أنواع المنسوجات كالصوف والحرير والقطن وكانوا يذیبون المعادن ويجرون فی عملها على ما حسنوه وهذبوه من صنعها وسبكها ، وإنا لندش حين نرى فی مؤلفاتهم من الآراء العلمیه ما كنا نظنه من نتائج العلم فی هذا العصر ومن ذلك أن مذهب النشوء والارتقاء للكائنات العضویة الذی یمتبر مذهباً حديثاً كان یدرس فی مدارسهم وقد كانوا ذهبوا منه إلى مدى أبعد مما وصلنا الیه وذلك بتطبيقه على الجامدات والمعادن ایضاً ، إنتهى ما اردنا نقله من كلامه [~~حریر~~] .

وستتضح للقارىء هذه الحقائق فی ثنايا هذه [الدروس الفلسفیه] التى تجمع الى غزارة المادة وعمق التفكير حسن الترتیب وسهولة العبارة وإيجازها لأننا لم نستعمل فیها العبارات الغامضة والأساليب المتعارفة للفلاسفة مما یلائم الطبقة الراقیه لکی لا توجب حرمان الآخرين من طلابها بل وضعناها فی أسلوب واضح یسهل تناوله ویوضح النظریات والمذاهب الفلسفیه بأوضح عبارة وأمتع طريقة وراعینا فیها وضوح الفكرة على عمقها وبساطة التعبير على غزارة مادة مباحثها وتوخینا فیها من البیان ما كان أقرب إلى طباع أهل العصر وأشبه بما ألفته طباعهم من المسالك الحديثة ورتبناها فی مهمات مسائل الفلسفة الاسلامیه دون التوسع فی فروعها وجزئیاتها خاصة لوجه الله تعالى ووجه الحقیقة لتكمیل تاریخ الفلسفة العام بإثبات الحلقة المفقودة منه ولخدمة الانسانیة والحیاة العقلیه العامه التى هی أساس الرقى والنهوض فی الأمم وعليها تبنى انواع الحیاة العامه والحیاة المدنیة على إختلاف تلك الأنواع من إجتماعیه وإقتصادیه وسیاسیه إلى غیر ذلك مما یکفل السعادة التامة والرفاهیه العامه .

« الغموض منشأ الغلط »

والذى أوقع المؤرخين فى الغلط هو أن للفلسفة الإسلامية أسلوباً معقداً اتخذته من الفلسفة اليونانية وهو أنها مصنوعة فى طلائع من الرموز لا يمكن حلها وفهمها لغير واضعها أو الذين يدرسونها بطريقة تنتهى اليهم من ذوى العقول الممتازة ، ولا يمكن الوصول الى ناحتها المعلقة بمجرد معرفة اللغة العربية أو بعض قواعد العلوم ولذلك حينما تذكر كلمة ، فلسفة ، يقترن بها أول وهلة عمق التفكير وعسر الفهم وإطالما أعرض جمهور المتعلمين عن الفلسفة لا شئ إلا أنهم ينظرون اليها نظراً الى شئ عسير الفهم بعيد النور يكبد الذهن ويستنفد مجهوداً ووقتاً طويلاً .

فقد روى ابن أصيبعة ، أن (فيثاغورس) كان يرمز الحكمة وذكر عدة من أغازه الفلسفية .

وبلغت كتب (سقراط) من غموض الأسلوب والتعقيد حداً تكاد تستعصى معه على الأفهام حتى لقب بالعماض تارة وبالمظلم أخرى وقال سقراط ، : إن ما فهمه من كلامه قيم عظيم وما لم يفهمه يجب أن يقاس على ما فهم .

وكان (سقراط) ضناً بالحكمة يطلب دائماً إلى كل تلاميذه أن يعنوا بنقش المعارف الفلسفية فى أذهانهم بدل حفظها فى الأوراق وتسجيلها فى الصحف ولما خشى تلميذه (أفلاطون) من أن تعبت بالفلسفة أيدي الفناء رأى أن النظريات الفلسفية يجب أن تدون بالرموز .

وقال العلامة (أبو الفرج قدامة) بن جعفر الكاتب البغدادى (١)

في كتاب (البيان) صحيفه (٥٣) : وقد أتى في كتب المتقدمين من الحكماء والمتفلسفين من الرموز شيء كثير وكان أشدهم استعمالاً للرمز (أفلاطون) اهـ .

ولهذا أتى أبو الفرج عشرين سنة في تفسير (ما بعد الطبيعة) ومرض من الفكرة فيه مرضه كاد يلفظ نفسه فيها ،

وقال الرئيس (ابن سينا) : قرأت ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه والتبس على غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود منه وآيست من نفسي وقلت هذا الكتاب لا سبيل إلى فهمه وفي بعض الأيام عرض على دلال كتاباً في الفلسفه فرددته رد متبرم معتقداً أنه لا فائدة في هذا العلم وبعد إلحاحه إشتريته فإذا هو كتاب (لآبي نصر الفارابي) في (أغراض ما بعد الطبيعة) فرجعت إلى بيتي وأمرعت إلى قراءته فانفتح على في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه صار لي على ظهر القلب وفرحت بذلك وتصدقت ثلثي يومه بشيء كثير على الفقراء شكر الله تعالى اهـ .

ولكن الرئيس (ابن سينا) إختار عين ذلك الأسلوب الرمزي المعقد في مؤلفاته الفلسفيه وشدد في التوصيه بضنها عن غير أهلها وقرر لدراستها شروطاً قلداً تجتمع في واحد وقال بعد ذلك كله : فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيل اهـ .

وعذره في ذلك أن الفلسفه لا تخاوا عن إنغلاق شديد وإشتباه عظيم لأن الوهم يعارض العقل في مأخذها والباطل يشاكل الحق في مباحثها ولذلك كانت مسائلها معارك الآراء المتخالفه ومصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجح أن يتطابق عليها أهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان

والناظر فيها يحتاج الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجودة قريحة ومزبد
تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وإنقطاع عن
الشوائب الحسية والأهواء العاطفية وإنفصال عن الوسوس العادية فمن لم
يرزق ذلك فعرض قوانين الفلسفة عليه لا يجدي له إلا زيادة غباوة
وخساراً مبيهاً فلا بد أن ترض عليه كل الضن وهذه الضنة محمودة
وجرى على سيرة الرئيس (ابن سينا) في هذا الأسلوب سائر
الفلاسفة المسلمين .

فلا غرو أن لا يفهم الفلسفة الإسلامية من ينظر في كتبها الموضوعية
على مناهج غريبة يحار فيها القراء الذين لا يتعمقون في البحث الفلسفي
محاولاً أن يعرف المراد منها ويكشف أسرارها بمجرد معرفته اللغة العربية
أو بعض قواعد العلوم ، ولا يلام من لم يفهم هذه الفلسفة المرموزة من
الغربيين المستشرقين وغيرهم ولا يستغرب أن تأتي الفلسفة التي تنقل إلى
العربية من طريق الترجمات الإفرنجية مشوّهة .

ولمّا يوجه اللوم إلى من حسب ما فهمه بنظره القاصر فلسفة إسلامية
وسجل جهله كحقيقة تاريخية توجب إهمال هذه الفلسفة في التاريخ وتنفى
أهميتها مع كونها حلقة بارزة في سلسلة التفكير العام ترتبط بتاريخ ارتقاء
العقل البشري ارتباطاً وثيقاً وتفتح أمام الذهن الإنساني آفاقاً جديدة وتوجهه
إلى البحث عن المثل العليا ولا بد للإجتاعى من دراستها ولا يمكن أن
يستغنى عنها من أراد الفلسفة الكاملة التي هي (الحكمة) ، ومن يؤت الحكمة
فقد أوتي خيراً كثيراً .

الدرس الاول

تقسيم الفلسفة وأقسامها

التقسيم « أ »

لما كانت الفلسفة تبحث عن الموجودات وهي تنقسم الى موجود يكون وجوده متعلقاً بقدرة الإنسان وإختياره كالسياسات وتدير الأمور والرياضات وما إليها من أفعال الإنسان والى موجود لا يتعلق بقدرة الإنسان وإختياره كالسموات والأرض وما فيها وما عليها وما يحيط بها لإجرام إنقسمت الفلسفة الى قسمين ضرورة إنقسام العلم بإنقسام المعلوم [أحدهما] العلم بوجود يكون لقدرة الانسان وإختياره تأثير في وجوده، واسمه (الفلسفة العملية) لأنها علم بما ينبغي أن يعلم ؛ ويعمل به ، وتعرفها النفس الإنسانية بواسطة قوتها العملية التعليقية ، وغاية الفلسفة العملية (تحصيل الخير) (وثانيهما) العلم بوجود لا يكون لقدرة الانسان وإختياره تأثير في وجوده ، واسمه (الفلسفة النظرية) وتعرفها النفس الإنسانية بواسطة قوتها النظرية التجردية ، وغاية الفلسفة النظرية (إدراك الحق في سائر الأشياء حتى تصير النفس الإنسانية كأنها مرآة محاذية للموجودات تنطبع فيها صور حقائقها) .

التقسيم «ب»

للفلسفة النظرية أقسام أربعة حسب انقسام المعلومات النظرية لأن
المعلوم إما أن يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية في وجوده الخارجى وحدوده
(أى وجوده الذهنى) بحيث لا يتصور فى الذهن إلا مقارنا بالمادة فالعلم
به يسمى « الفلسفة السفلى » ، « الفلسفة الطبيعية » و « العلم الأسفل »
وإما أن يفتقر الى مقارنة المادة فى وجوده الخارجى فقط ولم يفتقر الى
مقارنتها فى وجوده الذهنى بحيث يمكن تصوره وإدراكه مع قطع النظر
عن المادة فالعلم به يسمى « الفلسفة الوسطى » و « العلم الرياضى »
و « العلم الأوسط » وإما أن لا يفتقر الى المادة أصلا لا فى وجوده
الخارجى ولا فى وجوده الذهنى فالعلم به يسمى « الفلسفة الإلهية » و « العلم
الإلهى » و « أثولوجيا » وأما أن لا يفتقر الى المادة فى وجوده
الخارجى ووجوده الذهنى ولكن أمكن أن يقارنها فى الذهن فالعلم به يسمى
« الفلسفة العليا » و « العلم الأعلى » و « الفلسفة الأولى » لأنه العلم
بأول الأمور فى الوجود وهو العلة الأولى وأول الأمور فى العموم وهو
الوجود ويقال له أيضا « العلم الإلهى بالمعنى الأعم » و « علم ما بعد الطبيعة »
لأن العلم الأول إبتدأ فى تعليمه بالفلسفة الطبيعية التى هى أقدم الأشياء
بالقياس إلينا وختم بالفلسفة العليا و « علم ما قبل الطبيعة » لأنه أقدم
الأشياء فى الوجود الى نفس الأمر وهذا ما يستعمل كثيراً فى الفلسفة
الإسلامية و جرت عادة المتأخرين من فلاسفة الاسلام على تقديمها على
الفلسفة الطبيعية | مثاله | العلم بالهوية والوحدة والعلة وأمثالها مما يعرض
للمجردات تارة وللأجسام أخرى ولكنها تعرض للأجسام بالعرض

وبالواسطة لا بالذات لأنهما لو افتقرتا في وجودهما الى المادة الجسمية لما إنفكت عنها ولما وصفت بما المجردات .
 وحصر بعض الفلاسفة أقسام الفلسفة النظرية في ثلاثة يجعله
 الفلسفة الإلهية داخلة في الفلسفة الأولى وعدّها قسماً منها ؛ وإعتبر
 بعضهم علم المنطق من أقسامها فقال : الفلسفة إما أن تكون علماً بأمور
 مطلوبة لتحصيل سائر العلوم فهو [علم المنطق أو تكون علماً بأمور مطلوبة
 لذاتها وأقسامه ثلاثة [العلم الأعلى أو [العلم الأوسط] و العلم الأسفل]
 ومن الفلاسفة من أدخل المنطق في أصل القسمة فقال : العلم إما
 أن يطلب ليكون آلة لما عداه أولاً والاّول هو [المنطق] والثاني إما
 نظري أو عملي الى آخر التقسيم .

التقسيم « ج »

أقسام ((الفلسفة العملية)) أربعة لأن ما يتعلق بأعمال الإنسان
 إن كان علماً بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد بحيث يقوم به
 من دون مشاركة من الغير فهو ((فلسفة الأخلاق)) و ((الفلسفة الخلقية))
 وفائدتها معرفة الفضائل وكيفية إقتنائها ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها ونخلة
 النفس عنها ، وإن لم يكن مختصاً بالشخص الواحد وكان حصوله مترقفاً على
 مشاركة الغير فإن كان علماً بما لا يتم إلا بالإجتماع المنزلي والأسرى فهو
 ((فلسفة تدبير المنزل)) و ((الفلسفة المنزلية)) وفائدتها معرفة حقوق
 الأسرة وتدبير المصلحة المنزلية ، وإن كان علماً بما لا يتم إلا بالإجتماع
 المدني وتعاون أهل الأقطار والمدن فهو على قسمين ((أحدهما)) العلم بما
 يتعلق بالملك والسياسة ونظام البلاد الداخلي والخارجي وتدبير سعادة الحياة

وإسمه (فلسفة تدبير المدن) و (الفلسفة المدنية) وفائدتها معرفة
قوانين الصلات والروابط بين أفراد الأمة بعضها حيال بعض وصلاتها مع
مائر الأمم ايتعاونوا على مصالح بقاء النوع الانساني (وثانيهما) العلم
بما يتعلق بالاديان والشرايع والنبوات وإسمه [فلسفة النواميس]
[وفلسفة الدين] .

وأدخل بعض الفلاسفة فلسفة النواميس [في الفلسفة المدنية]
والتحقيق : ان الفلسفة العملية معرفة مناهج العمل بكل ما يصلح نظام
أحوال الانسان في معاشه ومعاده ويوصله الى كماله الممكن ، ومبادئها إما
تنتهى الى الطبع أو الى الوضع فأما الذي ينتهى الى الطبع فهو ما تقتضيه
العقول الناضجة وهذا القسم لا يتطرق اليه التغير والتبدل بتقلب الأدوار
وتعاقب الأجيال ولذلك صار من الأصول المقصودة بالبحث عنها في الفلسفة
العملية ومن هذا القسم معرفة فلسفة النواميس وفلسفة المديانات وحقيقة
الاديان التي هي عبارة عن معرفة المبدأ والمعاد وأما الشرائع والتعاليم
الموضوعة في الاديان فهي من القسم الذي مبادئه وضعية وستعرف ان
معرفة من الفروع في الفلسفة لا من الأصول .

وأما ما تنتهى مبادئه الى الوضع فهو على قسمين [أحدهما] أن
يكون سبب الوضع إتفاق آراء جماعة ويسمى بالآداب والرسوم العرفية وهي
[قوانين جمهورية وضعها الجماهير فيما بينهم وأوجبوا على أنفسهم العمل
بها وملازمتها ويقبحون مخالفتها] [وثانيها] ما كان الوضع فيه مستقداً
الى عظيم مبعوث من الله تعالى ويسمى [بالنوانميس الإلهية] ويبحث عنها
في [علم الفقه] وكل ما كانت مبادئه وضعية فهو بطبعه يقبل التغير والتبدل
باختلاف المصالح وتبدل الأحوال وتقلب الأدوار إلا ان يكون الوضع

على أساس الفطرة .

والبحث عنه ليس من وظيفة الفيلسوف ولا أجل ذلك يعدون معرفته من الفروع ، فظهر أن تعاليم الأديان والشرائع سواء كانت راجعة الى كل فرد بإنفراده كالعبادات والأحكام أو الى نظام الاجتماع المنزلى والأسرى كالمناكحات وحقوق الأزواج والأولاد والأرحام أو الى نظام الأقاليم والأمم كالحدود والسياسات والمعاملات إنما يبحث عنها في [علم الفقه] وقد يبحث عنها الفيلسوف إسقاطاً حين يبحث عن فلسفة الديانات للمقارنة بين الأديان ويسميه حينئذ علم الفقه والسنن ، كما يبحث لذلك عن علم التفسير ويسميه ، علم التنزيل والتأويل ، وكذلك يبحث لهذا الغرض عن سائر العلوم الشرعية كالحديث والوعظ والإرشاد .

التقسيم « ٥ » الفلسفة المنزلية

ولما المقام الأول في نظر فلاسفة الإسلام حتى جعلوا نظام الحياة المنزلية أساساً لنظام الحياة الاجتماعية كلها ، وأصلاً لأركان سعادة الأمة : (وأقسامها) أربعة علوم (١) علم تكوين الأسرة وتديرها ، (٢) علم الحقوق والواجبات المتبادلة بين أفراد الأسرة (٣) علم الاقتصاد المنزلى ، (٤) علم التربية المنزلية ، وفيها تعرف قوانين التدبير المنزلى فيما له أساس بالجماعات ، وأصول التربية وما إليها من المسائل التى تناسب (فلسفة التربية) ، وبها تبين واجبات الآباء فيما يختص بتربية أولادهم بالمباشرة أو بإئابة غيرهم من رجال التربية والتعليم في هذه المهمة السامية ، لأنهم المدرسة الطبيعية المسئولة عن خطأ أبنائهم في المجتمع ،

ولم تمنحهم إياهم العناية الاكاديمية - ليكونوا بمثابة زينة البيت يحرص عليها وتتلذذ النفس بالنظر اليها فقط ، وإنما حلقوا ليقضوا زمن الصباوة في حجر الاسيرة ثم يخرجوا منها أحراراً مستقلين ورجالاً مثقفين ومهذبين ويضافوا الى الرجال العاملين ، فالاسيرة إذا مكلفه - بتربية - الطفل ونهيتها جسماً ونفساً وخلقا للقيام بوظائفه المتنوعة في خدمة المجتمع ، وان العناية بالأولاد وتربيتهم تربية صالحة من أكبر واجبات الآباء والأمهات التي يفرضها نظام الاجتماع والأديان ؛ كما أن إهمالهم والتفريط في تربيتهم من أكبر الجنايات الاجتماعية والدينية ، فخلق بالآباء والمربين أن يتعهدوا أولادهم في ناحية التربية والتثقيف التي تتنازع فيها العاطفة والواجب وكثيراً ما تتلاشى فيها المصلحة أمام عاطفة الامومة الجاهلة ، وتتلاشى شجاعة الرجل أمام عطف الامومة ورغبة الولد البهيمية .

وخلق بأوائك أن ينشؤا أولادهم على الآداب الروحية كما أنشأهم على الآداب المادية ، وأن يكونوا منهم رجالاً منزى الجوانب لا تطفئ فيهم ناحية على ناحية ، فذلك هو الأجدر بالمقلاء وأليق برحمة الآباء . تلك الرحمة التي فقدتها [المذاهب الاشتراكية المغالية] التي تنفي الاختصاص بالزوجة والأولاد وتلغى حقوق الوراثة والملكية الفردية وتقضى على العائلة بالزوال وبالأخرة تقاوم الفطرة الانسانية والطبيعية البشرية .

وينبغي التنبيه على أن فلسفة التربية الاسلامية تمتاز بأسلوب من أساليب التربية للطفولة يأخذ بالجسم والروح والعقل والنفس جميعاً بعمل مشترك من شأنه توزيع النماء على هذه القوى ، فلا تضعف قوة بسيل الأخرى ، وهو من وراء ذلك يغمره بالحنان ليشرع بوجود ذاته وتكون

بذلك شخصيته ، ولقد مهد الاسلام لتربية الطفل قبل تكونه ونشوته
 وميلاده ، رعاية قانون الوراثة الذى هو قانون فطرى وطبعى تخضع له
 جميع قوى الانسان ومداركه المادية والعقلية والادبية ، ومآله الى انتقال
 الصفات النفسية التى للآباء الى المولود ، وإنتقال أنواع الشعور التى تتأثر
 بها الأم إلى الجنين ؛ وإلى قانون الوراثة يشير قوله تعالى : (رب لا تذر على
 الأرض من الكافرين دياراً إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا
 فاجراً كفاًراً) وقال رسول الله (ﷺ) : « تخيروا لنطفكم فان العرق
 دساس » ثم عزز الاسلام قانون الوراثة بنشريات ومقررات اكتشفت
 العلوم الحديثة أهميتها فى تكوين النسل المرغوب فيه . وبهذا كله أعسد
 الاسلام تربة صالحة - وجواً صالحاً لنشوء الطفل واستعداده لقبول التربية
 الصالحة - وإرتقائه المدايح الفطرية بمقتضى الناس الطبعى الذى هو سنة الله
 فى الكون ولن تجد لسنة الله تبديلاً . فيتدرج الجنين فى السير الطبيعى والارتقاء
 فى درجات مبادئ السعادة لتكميل استعداده اللاشعورى حتى يقبل بعد
 شعوره التربية المنزلية الصالحة والتعليم المنزلى والتخلق بمكارم الاخلاق
 الفاضلة ثم يستبدل بأفكار الطفولة المشتتة ومطالبها الجامحة مثل الرجولة
 العليا ، ويندفع بغريزة الشعور الدينى الى معرفة المبدء والمعاد وتعاليم الدين
 الحنيف ، فينتهى الى الكمال الإنسانى والسعادة الأبدية [. ويجب الالتفات
 إلى أن الطفل يفتقر الى مراحل فى تربيته يضطلع بها عقل القائم على تكوينه
 وتنوينه ، وأن الطفل إنما يفقه الصالح لحياته فى كل مرحلة ويجهل الصالح
 لتربيته فى المرحلة التى تليها ، وإنما يعرفه القائم على صهره وتصفيته
 وتخصيصه لإلتحاق نظام التربية ودراسة العلوم الصالحة لإستعداده مرحلة
 مرحلة حتى ينتهى به خضوعه الى أوج الكمال . فإذا تعهد المربي وهو طفل

بما لا يصلح لحياته إلا وهو صبي أو مراهق ، أو عليه علماً لا يصلح لإستعداده
أو أوكله الى معلم غير صالح لتثديبه فكان من الطبيعي أن يضطرب الطفل
إذا وعى شيئاً من علم لم يخلق له اضطراباً نفسياً وعقلياً وروحياً لا سيما إذا
كان في أصعب أدوار التربية وهو دور انتقال الطفل من عهد الصباوة الى
الشباب حين تزول من نفسه عاطفة الطفولة وتزهو نفسه بهذا العالم ومسراته
ويشعر بإستغناؤه وإستقلاله ، وتدب في صدره قوة الشباب وشهواته ،
فتبدل فضائل النفس وتموت إن لم يتدارك ولي أمره الأمر فينتشله في هذا
الموقف الخرج من السقوط . وذلك لا يتم إلا بتوجيه عواطف الطفل
الشباب التي يشعر بها الى الخالق تعالى وإلى تعاليم دينه الخفيف بالقول
والعمل وربط حلقة الإتصال بينه وبين الله تعالى إمتثالاً لقوله تعالى : (قوا
أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة) .

ويجب الإلتباه أيضاً على أن الأطفال ومن في مستواهم من ذوى
العقليات البدائية التي تضعف عن الموازنة والتحكم تميل بل تسرع الى
التصديق والإيمان في غير شك ولا ريب ، والمنطق الجازم هو الذى يأخذ
سبيله الى عقولهم وقلوبهم ليملاً خلاها الساذج ؛ وهذه الرغبة فى الإنسان
الناشئة من غريزة الشعور الدينى الفطرية لا تفتأ ساعية الى إرواء ظمئه
الروحى وهى التى تجعل إستعداده للإيمان غير محدودة .

هذا ومن أراد تفصيل هذا الإجمال فليراجع الى كتاب (الفقه الأرقى
فى شرح العروة الوثقى) وكتاب (التربية الإسلامية) وغيرهما من مؤلفاتنا .

التقسيم « هـ » الفلسفة الخلقية

تبحث في الأصول الخلقية وتبين للإنسان الخطأ والصواب في سلوكه وكيفية اكتساب أخلاق توجب سهولة صدور أفعال جميلة محمودة منه بأرادته ، وأقسامها أربعة (١) معرفة المبادئ الخلقية (٢) معرفة مكارم الأخلاق ورذائلها (٣) معرفة علاج الأمراض النفسية (٤) معرفة الطرق التي بها يحتفظ بصحة النفس ، و (فائدتها) تخلق الإنسان بالفضائل التي هي حدود الاعتدال في قواه الثلاثة وهي (العاقلة) و (الشهوية) و (الغضبية) وهذه الحدود هي الأوساط بين أطراف الإفراط والتفريط فيها التي هي الرذائل ، وهذه الأوساط المعتدلة هي (الحكمة) و (هي ، ادراك الحقائق و (العفة ، و (هي ، مقاومة الشهوات وردها الى مقياس معتدل بكبح جماح القوة الشهوية و (الشجاعة ، و (هي ، الطموح الى الخير دون مراعاة الصعاب والخوف من الأخطار ، ويطلق على مجموعها لاسم (العدالة ، فالعدالة رأس مكارم الأخلاق وأكملها في الفرد والمجتمع ، وهي المنظمة للحياة النفسية الإنسانية لأنها عبارة عن التعديل والتسوية والمساواة العادلة المقتضية لاعتبار الوحدة والاتحاد فيما تجرى فيه العدالة ، لأن الانصاف معنى العدالة ودلالاتها على هذا المعنى مبنية على معنى المساوات ، ولكن خصلة (المحبة ، أفضل من العدالة ؛ لان الاتحاد الحاصل بالمحبة طبيعي حينما يكون الاتحاد الحاصل بالعدالة صناعياً ، وإنما تمس الحاجة الى الانتصاف والعدل حينما تفقد المحبة ، اذ لا يحدث خلاف مع وجود المحبة حتى يحتاج الى الانتصاف والعدل ؛ ولذلك كانت المحبة من أعظم أركان الروابط المنزلية

والاجتماعية ومنبع السعادة في الحياة ؛ ولا يدوم اجتماع بدون المحبة - على اختلاف درجاتها - و ، المحبة ، سر الله المخزون الذي تشفى به جميع الادواء القومية ، والترياق الذي تذهب به سموم الامراض الاجتماعية وهي أنجع وسيلة لأقتلاع الشرور من النفوس وإبادة انواع التفنن في الشرور من العالم الانساني ، وإذا تأكدت بين قوم أحلتهم محل الصفاء ، وسارت بهم أسرع ما يكون الى طريق الارتقاء ونقلتهم الى درجة الأسرة الواحدة فكانوا كالجسم الواحد اذا تألم عضو تألم له سائر الجسد ، ولو تمت المحبة بين الناس لما رأيت دماً يسفك ولا عرضاً يهتك ولا مالا يسرق أو ينهب ولما رأيت المحاكم الاهلية كالأسواق مزدحمة بكل أنواع القضايا ولا وجدت المحاكم الشرعية مكشظة بدعاوى الآقارب لميراثهم والزوجات لتفقاتهن ولو تمت المحبة بين الناس لبات كل أفسان بين أسرته على أنهم ما يكون من الصفاء وأكبر ما يتصور من النعيم وليكان عيش الناس في الدنيا أشبه شيء بعيش أهل الجنة فيها ، ، والمحبة ، حبل الله تعالى الذي أمر الناس بالإعتصام به ، ولذلك اعتبرها شارع الإسلام أساس الخير وجماع الفضائل حتى جعلها شرطاً في الإيمان وقال د ص ، والذي نفسى بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا أفلا أدلكم على عمل اذا عملتموه تحاببتم قالوا بلى يا رسول الله د ص ، قال د ص ، أفشوا السلام بينكم ، ، والمحبة ، على قسمين « ١ » المحبة الطبيعية كمحبة الوالدين لأولادهما فان الوالد يرى ولده ثمرة حياته وربحانة بيته والغاية المقصودة من زواجه ومثالا طبيعيا لذاته فيطلب لولده كل كمال فاته في حياته ويبتهج لأن يكون ولده أفضل منه ؛ (٢) المحبة الإرادية ؛ ولها أقسام كثيرة ويجمع أسبابها - على كثرتها - أنها ليست محبة ذاتية وألفة طبيعية بل تكون للأغراض الصحيحة ولجهات

دينية إلهية ، فكل مودة لله تصفو وتدوم وقد تكون المحبة الأغراض
الدنيوية وقضاء المآرب وتبادل المنافع وهذه المحبة لا تدوم لأن من أحبك
لغرض فهو مع الغرض حيث كان ، وأهل تلك المحبة التي غايتها المنفعة
الشخصية أكثر المحبين تودداً إليك وتردداً عليك ومسارعة إلى امتثال
أوامرك مادامت إليك حاجاتهم ولديك غاياتهم حتى يخيل لك في تلك الأيام أنك
ظفرت بأعظم الناس نفعا وأرقهم طبعاً فإذا ظفروا بما أرادوه منك طاروا
من حولك طيران الذباب إلى من يبتغون عنده حاجاتهم حتى إذا نالوا منه
بغيتهم فعلوا فعلتهم ؛ فعلى من يريد إنقاذ الأصدقاء أن يبحث عن جوهر
النفوس وما لها من الصفات الذاتية والإستعدادات الطبيعية ؛ ولا يفتر
بتلك الألوان البراقة التي يظهر بها الإنسان على حسب الحاجة ، فانه في ذلك
أبرع من الحرياء وأروع من الثعلب ، ومن أسباب المحبة الجمال الظاهري
أو الباطني ؛ والجمال لا يختص بنوع الإنسان أو جنس الحيوان بل جمال
كل شيء في أن يصل إلى كماله الذي يراد منه وغايته الممكنة له ، والجمال
محبوب بالطبع ولذاته ، وبما أن أكمل الموجودات هو الله تعالى فأجمل
أقسام المحبة وأكملها محبة الله تعالى ، يحبهم ويحبونه .

« الأخلاق الإسلامية »

الأخلاق في الإسلام على ثلاثة أنواع ودرجات | النوع الأول والأعلى | أي الدرجة الأولى والعليا ، مكارم سامية ومثل عليا ممتازة عن الأخلاق المقررة في سائر الأديان والعلوم والأتم بأنها منبثقة من نفحات النفس النبوية القدسية (تعالى) المخاطبة بقوله تعالى [إنك لعلی خلق عظیم] ومرتكزة على التربية الإسلامية وأصولها وآدابها وأثارها الممتزجة بمزاج المسلم . ومبتنية على أساليب التعليم الإسلامي في توجيه غريزة الأخلاق التي هي فطرية للإنسان نحو تلطيف السر بأواع العبادات والرياضات الروحية . لمحاولة أن تكون الأخلاق العاضلة مزاجاً وطبيعة للمسلم وخاصة المزاج والطبع فتصدر منه الفضيلة على نحو صدور الأفعال الطبيعية من الطبيعة . من دون حاجة إلى قصد الفضيلة والشعور بها ، فالأخلاق العالية في الإسلام ليست على شكل يكون الإنسان معها فاضلاً فحسب . كما هو الحال في أخلاق سائر الأمم والأديان ، بل هي على شكل لا يمكن أن يكون إلا كذلك ، فالأخلاق التي هي أعمال الفضيلة عند الأمم والأديان السابقة لا تكون كافية في الإسلام إذا كان أصحابها قصد الأخلاق فإنها بذلك تكون متكلفة . سرعان ما تحور إذا وجدت الدوافع عنها والجواذب إلى منافياتها ، فالمسلم الحقيقي يصدق في قوله لا لأن الصدق فضيلة فحسب ، بل لأنه كذلك ينبغي أن يكون ، لأنه ما أدرك هذا الصدق إلا في نطاق الطبع الخالص الذي يجري بنفسه من نفسه ، والمسلمة عفيفة لأنها كذلك ينبغي أن تكون بطبعها المتأصل في بنائها الأخلاقي ، فكان العفة في دمها وروحها ، فصدق المسلم وما تكلف صدقا وفي وما تكلف وفاءً وهكذا يتمشى القول في سائر المكارم والفضائل ، فالعدالة مثلاً للمسلم طبع متأصل في

بنيانه الأخلاقي كأنها مادة ركب منها بنيانه الجسماني في جملة ما ركب منه
 فكانها في دمه وروحه ؛ المسلم لا يقول بحسن العدل والصدق مثلاً فيعمل
 بل يعمل ثم يقول ، والقول يجري من طبيعة العمل الذي يعمل بالطبع ،
 والشعور الذي يحس ، والحياة التي يحيى ، وبهذا فجح المسلمون الأولون في
 نشر الإسلام بسرعة فائقة خاطفة في مختلف الأمم والبلاد التي فتحوها
 في صدر الإسلام ، فالمسلم الحقيقي فاضل وذو أخلاق حسنة عصباً ودماً
 قبل أن يكون كذلك في الميل والشعور ؛ فالأخلاق في المسلم ليست كيفية
 نفسانية فحسب ؛ بل طبيعة ومزاج تكونت بالتربية الإسلامية المشفوعة
 بعنايات شارع الإسلام المخصوصة ، بإعداده المعدات التكوينية لاستعداد
 قبولها ، وترشحت في كيانه بأساليب التعاليم الإلهية والطقوس المقررة من
 خالق النفس الأمارة بالسوء وموجد الطبع البشري ؛ فتركيب المسلم الصحيح
 أستوى على مثل عليا من الفضيلة وأعمالها من مكارم الأخلاق ، فهو لا يجاوزها
 إلا إذا لم يكمل تركيبه الإسلامي ، أو نقص منه شيء أفسد على طبيعته
 آثارها وخواصها ، وأفسد خلقه ودينه لقوله (ﷺ) (الخلق وعاء
 الدين) وحينئذ يقتصر بالنوع الثاني أي الدرجة الثانية والوسطى من
 الأخلاق الإسلامية ، أو الدرجة الثالثة أي النوع الثالث والدرجة
 الأخيرة ولا شك في أن الدرجة العليا من الأخلاق الإسلامية هي المقصودة
 في قوله (ﷺ) : « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » ، يعني أن الأخلاق
 كانت ثابتة ومقررة في الأديان الإلهية السابقة ولكن الإسلام أتمها لتدوم
 صورة كلها في العالم إلى الأبد ، وهي الاستقامة المأمور بها في قوله تعالى
 « واستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا » والمتصف بهذا النوع
 الأعلى من الأخلاق خير بالطبع وفاضل بالفرصة وسعيد من مبدء حياته ،

ومتجنب عن الرذيلة إلى نهاية الحياة ؛ ورأس الفضيلة في هذا النوع الأعلى
محبة الله تعالى والمحبة أفضل من العدالة التي هي رأس الفضائل في النوعين
الآخرين ، والعدالة عبارة عن مجموع العفة والشجاعة والحكمة ، فإن الحاجة
إلى العدالة في المحافظة على النوع إنما تنشأ من فقدان المحبة وتستغنى عنها
بحصول المحبة بين جماعة ، إذ لا يحتاج مع المحبة إلى الانتصاف بين الأحرار ؛
وبهذه الأخلاق السامية إنتشر الإسلام بسرعة خارقة انتشاراً هائلاً لم يشهد
التاريخ مثله ، وأعليها إرتكز التبليغ في صدر الإسلام ، وبها امتد تأثير
التعاليم الإسلامية إلى الأصول الموروثة والمبادئ الممتزجة بالأرواح ؛
والعقائد الممتزجة الراسخة في نفوس الأمم ، والسارية فيها مسرى الحياة
الطبيعية فقلبت رأساً على عقب ، وليس هذا النوع الأعلى من الأخلاق
الإسلامية نظرية مثالية غير قابلة للتطبيق بل هي نظرية واقعية وعملية
ومسجلة في التاريخ ؛ ونجلى هذا النوع الممتاز من مكارم الأخلاق في
مجاهدى المسلمين حيث نارت شربة الماء على الجرحى في حومة الوغى كل
واحد يؤثر بها أخاه الصريع إلى جنبه حتى قضوا على الظلم ، فنزلت فيهم
الآية الشريفة : « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » ، وفي تفسير
مجمع البيان عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ ، يوم بنى النضير
الأنصار : « لو شتمت قسمت للمهاجرين من أموالكم ودياركم وتشاركونهم
في هذه الغنيمة » . وإن شتمت كان لكم دياركم وأموالكم ولم يقسم لكم شيء من
الغنيمة ، فقال الأنصار : « بل نقسم لهم من أموالنا وديارنا ونؤثرهم بالغنيمة »
ولا نشاركهم فيها ، فنزلت : « ويؤثرون على أنفسهم » .

وروى في الصحيح : (إستولى المجاهدون من المسلمين على خزائن
كسرى ، وكان مما غنموه تاجه وأساوره ومناطقه وطوره وكؤوسه وما

إلى ذلك من خصائصه وصفاته وكلام من الذهب غارقة بما تعرق من الأحجار
الثينة والبراقية التي يخطف الأبصار لمعانها ، وتستوعب خزائن الدنيا
أثمانها ، فحملوها من المدائن إلى المدينة دون أن يغفل أو يرزح منه شيء حتى
وضعه بين يدي الخليفة فأدهشته أمانتهم أكثر مما أدهشته غنيمتهم ،
فقال : (إن أمة تؤمن على مثل هذا لتؤديه لحرية بأن تسود الأمم) .

(النوع الثاني) أى الدرجة الوسطى

أن لا تكون هذه الفضائل بالطبع ولا في مبدأ الحياة بل يطلبها بالسعي
والجهد والرغبة والإختيار ، وبحصلها بالمواظبة على موجبات الفضيلة
والتجنب عن أسباب الرذيلة المبيدة في علم الأخلاق الذى هو قسم من الحكمة
العملية الإسلامية .

(فالعفيف) مثلاً في هذا النوع من الأخلاق يبعثه إلى إثارة فضيلة
العفة في أفعاله عليه بأن العفة زينة القوة الشهوية التي يمتنع بقاء الشخص
وبقاء النوع بدون هذه القوة وأنه يجب أن تتحلى الشهوية بزينة العفة في
أعمالها لغرض الكمال فقط من دون شائبة غرض آخر من جر نفع أو دفع ضرر
ويكتفى بقدر الحاجة من تناول كل صنف من المشتميات المحللة على وجه
تقتضيه المصلحة ، (والسخي) هو ذو العاطفة الكريمة إن زاده الله
بسطة في المال عرف الله بفضل له وشكر له وبره وبذل من فضل ماله للأوسياء
والمعوزين في إغاثة ملهوف وإغاثة مكروب ، فيجمع إلى محبة الله تعالى
ثناء الناس عليه وهو بعد الظاهر الفائز لن تنقص الصدقة من ماله قال الله
تعالى : وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين ، والأعلى منهم
درجة : الذين يؤثرون على أنفسهم ، وهم الأسخياء في النوع الأول
الأعلى .

(النوع الثالث) أى الدرجة الأخيرة)

لمن لا بد من إكراهه بتأديب شرعى أو تعليم جبرى على الفضائل واجتناب الرذائل ؛ ولا يخلوا غرضه من الشوائب .

وهذان النوعان مبدئان فى الكتب الأخلاقية والكتب الفقهية من الطهارة الى الديات على كيفية يظهر جليا للمتأمل فيها مقصد النبى (ﷺ) فى قوله : « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » . وفى بعض الكتب الفقهية ما نصه : « كتاب الطهارة ، الطهارة على قسمين . طهارة الباطن ، وطهارة الظاهر ، وطهارة الباطن إما من جريمة الجوارح ، أو ذميمة القلب ، أو شغل السر بما سوى الله تعالى ، وطهارة الظاهر إما من الخبث أو التفت أو الحدث ، ثم إن كانت لواجب ففرض ، وإلا فنفل ، وورد الطهور نصف الإيمان ، والنصف الآخر هو القيام بالطاعة ظاهراً وباطناً ؛ والباطن هو الأصل والأهم ، والسلف كانوا يبالغون فيه فيتسائلون عن دقائق عيوبه ، ولكن لطهارة الظاهر أثراً فى تنوير الباطن لإرتباط الملك بالملكوت ، وموجبات طهارة الباطن ثلاثة أمور ، « الأمر الأول ، جرائم الجوارح ؛ وهى كل ما يخالف حكم الله تعالى من فعل أو ترك ، وينقسم إلى حقه تعالى ، وإلى حق العبد ، وحق العبد أغلظ ، لأنه لا يترك ، وإلى كبيرة وصغيرة ، وتكفر الصغيرة بإجتناب الكبيرة ، والكبيرة ما أوجب الله عليه النار ، والإصرار على الصغائر من الذنوب كبيرة والإصرار هو أن لا يستغفر ولا يحدث نفسه بتوبة ؛ ومثله استحغار الذنب .

والطهارة عن الجريمة إما بالتوبة وحدها ، أو مع التدارك ، أو الحسد ، أو التعزير ، أو كليهما ، أو الجميع ، وذلك بحسب أصناف الجرائم ؛ « والتوبة ، تبرة القلب من الذنب والرجوع من البعد إلى القرب ،

وهي مقبولة مع تحقق شروطها بلا شك، وهي أن تكون لله سبحانه لا لمال أو جاه أو خوف من سلطان أو عدم أسباب، وأن يتقدم، وأن يعزم على عدم العود، أما الندم فغير مقدور وهو التوبة حقيقة، وحقها أن يعترف فوراً، والإعتراف بالذنب كفارة، ويتدارك الفرائض، ويرد المظالم، ويذيب اللحم النابت من الجرام بالجزن، ويذيق النفس مرارة الطلعة كما أذاقها حلاوة المعصية، ويفعل ثيابه ويغتسل ويصلي ما أراد في موضع خال، ويضع وجهه على الأرض والتراب بدمع جار وقلب حزين وصوت عال، ويذكر ذنوبه واحداً واحداً، ويلوم نفسه ويوبخها ويرفع يديه حامداً مصلياً داعياً مستغفراً، وتصح التوبة عن بعض الذنوب مع الرجحان ككونه أخش، أو العقاب عليه أصعب والتدارك أشق، وتفيد نقصان العقوبة إلا النجاة لأنها بترك الكل والتدارك، في حقه تعالى القضاء والكفارة، روي حق العبد رد المال إلى المالك أو وراثته، مبالغة في التبليغ إن أمكن، وإلا فالعزم عليه، أو التصديق عن المالك مع اليأس، وعرض الإقتصاص في جناية النفس والطرف، أو الدية أو الاستغفاء في الجميع والإرشاد في الإضلال، وعند العجز فتكثير الحسنات بحسب المظالم، وفي مثل الغيبة والسب والإيذاء، فالاستغفاء مع البلوغ إليه، والاستغفار له مع عدمه، أو الذكر المفصل مع الاعتذار، إلا أن يزداد التأذي بالإظهار فالذكر المبهم تحامياً عن ذنب آخر، وينبغي المبالغة في الاستغفاء بالتلطف والتودد والاحسان، فإن لم يعف يجهزها بحسنة في مقابلته وكذلك يفعل لو كان ميتاً أو غائبا مع الاستغفار له، وأما الحدود والتعزيرات ومطهرات الجنائيات وهي القصاص والديات فلتطلب تفاصيلها من الكتب الفقهية، وهذا الأول عبارة عن الدرجة الأخيرة من الأخلاق الإسلامية.

(الأمر الثاني) ذمائم القلب ؛ وهى الأخلاق السيئة المائنة عن الوسط العدل الذى هو الضراط المستقيم فى الدنيا إما إلى الإفراط (كالشره) فى القوة الشهوية (والتهور) فى القوة الغضبية (والجزبة) فى القوة العقلية أو إلى التفريط ، كالخود ، فى الشهوية ، والجبن ، فى الغضبية ، والبله ، فى العقلية ، وتنقسم على (أمهات مهلكات ، كحب الدنيا ، والدع والطام ، والهوى المتبع والإعجاب بالنفس) ومنشعبات منها [كالغضب والحقن والحسد والكبر والغرور والرياء والنفاق والبخل والسرف والحرص والإصرار والكفران والأمن والياس والجحود والقسوة والجهل والحق والخرق والعجلة والجزع والحمية ، وغير ذلك] ، [والتطهير] عن كل منها بتحصيل ضده المحمود [كالعفة] وهى حد الاعتدال والوسط فى القوة الشهوية [والشجاعة] وهى الوسط وحد الاعتدال فى القوة الغضبية [والحكمة] وهى الحد الأوسط فى القوة العاقلة ، ومجموع العفة والشجاعة والحكمة تسمى [العدالة] والعدالة أكمل الفضائل ، وهى الوسط الحقيقى الكامل ، وما سواها طرف أو فى حكم الطرف وإن كان وسطاً نسبياً (كالشجاعة) مثلاً فإنها وسط بين التهور والجبن وإعتدال بين طرفى الإفراط والتفريط فى القوة الغضبية ، ولكنها ليست وسطاً كاملاً ، فإن لم تجتمع مع العفة والحكمة ، كانت فى حكم الطرف ، وكذلك الحال فى [العفة] فإنها وسط بين الشره والخول ، أى الإفراط والتفريط فى القوة الشهوية ، ولكنها بدون الحكمة والشجاعة ، فى حكم الطرف ، وكذلك [الحكمة] وسط الجزبة والبله ، أى الإفراط والتفريط فى القوة العاقلة ، ولكنها بدون العفة والشجاعة فى حكم الطرف ، وإذا اجتمعت الثلاثة وهى الحكمة والعفة والشجاعة تحققت العدالة من اتحاد مجموعها.

وصارت وسطا حقيقيا كاملا .

(وكالزهد) والعكرم والبصيرة (الرافعة للأهيات المهلكات)
، وكالرضا ، والعفو والتسليم والتواضع والانتباه والإخلاص والسخاء
والتوكل والتوبة والشكر والخوف والرجاء والتصديق والرافة ؛ والعلم والفهم
والرفق والتؤدة والصبر وسلامة الصدر والإنصاف والحياء التي بازاء تلك
الفروع وذلك بأن يتذكر آفات تلك الرذائل وما ورد في ذمها ومدح أضعادها
المحمودة ، ويكلف النفس على الطرف المحمود بالأعمال والأفعال المستجلبة
له بالإعتياد حتى تقف على الإعتدال فكما ان الرذائل يجر بعضها بعضها
فكذلك الفضائل .

وينبغي التنبيه على أن مداخل الشيطان التي يأتي من قلبها [الشهوة]
[والغضب] [والهوى] فالشهوة بهيمية آفة لكن الغضب أعظم منها والغضب
سبعية آفة لكن الهوى أعظم منه والهوى شيطانية فقله تعالى : [ان
الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى] الفحشاء آثار الشهوة وفاعلها
ظالم لنفسه [والمنكر] آثار الغضب وصاحبه ظالم لغيره [والبغى] آثار الهوى
ويتعدى ظلمه إلى حضرة جلال الله . ثم لها [نتائج] فالحرص والبخل نتيجة
الشهوة ؛ والعجب والعكر نتيجة الغضب ، والبدعة نتيجة الهوى ، فإذا
اجتمعت هذه الستة في بنى آدم تولد منها سابع وهو [الحسد] وهو نهاية
الأخلاق الذميمة ، ولهذا السبب ختم الله تعالى بجامع الشرور الإنسانية
بالحسد ، وهذا الأمر الثانى عبارة عن الدرجة الوسطى من درجات
الأخلاق الإسلامية .

[الأمر الثالث] تطهير السر عما سوى الله تعالى ، وهو إنما يحصل
بمحبة الله عز وجل ومعرفة ، فورد عن المعصوم [عليه السلام] : [حب

الله إذا أضاء على سر عبد أخلاه عن كل شاغل وكل ذكر سوى الله .
 وهذه المحبة أعظم المقامات وأهم المهمات وأند الذات ، وأعلى درجات
 الأخلاق الإسلامية [لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما
 سواهما] [والمحبة بمعناها العام] ميل النفس إلى الموافق [فالأدنى] المطعم
 [ثم المنكح] ثم (الجاه) ثم [العلم] ويعرف بترك الأدنى وإستحقاقه عند وجدان
 الأعلى وإستكراه البعض العلم للنقص كإستكراه المريض المطعم والصبي
 المنكح والعلم بالله تعالى أشرف العلم إذ شرفه بشرف المعلوم [وسبب المحبة]
 الكمال ، فهو محبوب طبعاً ومن ثمة حب العالم والصالح والجمال والكلام البليغ
 والإحسان ولا كمال إلا لله تعالى ولا إحسان إلا منه [والأعلى] أن
 يحب الله لذاته وهو من المواهب ثم للكمال ، ثم الإحسان [وآثارها]
 الشوق والأنس والانبساط والقرب والاتصال [وعلاماتها] كثرتها
 وحب اللقاء والأطاعة والتلذذ بالعبادة والمصيبة والحرص في الخلوة
 والمناجاة وبغض الدنيا إلا للآخرة والوحشة من الخلق واتحادهم
 [وطريقهما] السلوك [وإتباع الرسول] ﷺ [قل إن كنتم تحبون الله فأتبعوني
 يحببكم الله] [لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحبته
 كنت له سمعاً وبصراً وقلماً ويداً ورجلاً ، وهو بلزوم] الوضوء [فإنه ينور
 القلب و] الخلوة [وهي تفرغ عن الشواغل و] السكوت [فهو يلقح
 العقل على الاعتدال والافراط شاغل كالتفريط و] نفي الخواطر [فإنها
 شاغلة و] أكل الحلال [و] الذكر الدائم [و] التسليم لله تعالى في كل حال
 فإنه الموفق والمعين .

ولهذا الأجمال تفصيل مبين في كتاب [الأخلاق الإسلامية]
 وكتاب [الفقه الأرقى في شرح العروة الوثقى] من مؤلفاتنا .

التقسيم «و»

اقسام الفلسفة المدنية

مدنية الأئمة زبدة اجتماعها فكلما إغتنزت المدنية من العلوم والمعارف والصناعات وما إليها ومن الأنظمة التي يستنبطها العقل الاجتماعي باستخدامه القوى النفسية الخاضعة لسلطانه توسعت أساليب الحياة الاجتماعية فيها وتعاظمت وقد تغتذى بأنظمة تستنبطها تلك القوى أو بعضها فتؤدي إلى الشر والفساد والضلالة ولهذا صارت للفلسفة المدنية أقسام :

(١) المدنية الكاملة وأنواعها ثلاثة - العظمى - والوسطى - والصغرى

(٢) المدنية الفاضلة وهي التمدن القائم على قانون الفضيلة العقلية المؤدى إلى الخير الكامل ويدبره العقل المجرد من الأوهام باستخدامه - القوى النفسية الخاضعة لسلطانه .

(٣) المدنية الضالة وهي التمدن القائم على قانون خيالي يشابه قانون الفضيلة في مجرد شكله ، ويؤدي إلى الشر والضلالة .

(٤) المدنية الفاسقة : وهي التمدن القائم على قانون وهمي يؤدي إلى الشر والفساد ويستخدم الوهم العقل في وضعه .

(٥) المدنية الجاهلة : وهي التمدن القائم على قانون اجتماعي اشتوكت في وضعه القوى الوهمية والخيالية والجسمية والفكرية من دون مشاركة العقل (ومن فروعها) المدنية الضرورية ، والمبدلة ، والساقطة ، والمكارمة ، والجماعية .

(٦) فلسفة السياسة : وهي تبحث في نشوء الأنظمة السياسية وإرتقائها وعناصر أنواعها وفي العلائق بين السلطة الحاكمة وبين الأئمة

وفي العلائق بين الحكومات بعضها حيال بعض ، واما السياسة الإسلامية ،
فهي السلطة الزمنية عن نبيه - الدين على سيرة خاتم النبيين | ص | وأوصيائه
المنعوتين "بأساسه" العباد ، ودستورها عهد امير المؤمنين عليه السلام الى
الاشتراك النخعي عامله على مصر ، وهو أول دستور جامع حكومي ديني صدر في
الاسلام بعد النبي [ﷺ] .

(٧) فلسفة الحقوق : وهي تبحث في القوانين والأنظمة التي يجب على
الإنسان إتباعها والسير بمقتضاها .

(٨) فلسفة الاجتماع : وهي تبحث في اصول عامة تبين آراء
الإنسان وأعماله في جميع أدوار التكوين الاجتماعي باعتباره كعضو في مجتمع
بشرى تربطه بسائر الأعضاء رابطة الانسانية والواجبات القهرية والمصلحة
العامة ، فيخضع لنظمهم وقوانينهم . والفلسفة الاجتماعية الاسلامية فلسفة
عملية تؤدي الى معرفة مناهج العمل بكل ما يصلح أحوال الانسان في معاشه
ومعاده وبوصلة الى كماله الممكن) و (غايتها) التمدن القائم على قانون العدل
والفضيلة المؤدى الى الخير الكامل الشامل (ويدبره) العقل الاجتماعي السليم
عن شوائب الأوهام والمستمد من تعاليم الاسلام الاجتماعية الفطرية .

(٩) فلسفة التربية : وهي تبحث عن أساليب التربية وموادها
وأروشدها . وأسدها في تعليم الأحداث وإبتكار الطرق والأنظمة التي
تعبدها سبل التهذيب والتعليم لبلوغ الكمال في نواحي الشؤون الاجتماعية
والاقتصاد الأولى التي قامت عليها تلك الطرق .

(١٠) فلسفة الاقتصاد : وهي تبحث في دراسة جهود الانسان
المخصصة لقضاء حاجاته الطبيعية والاجتماعية ، والمبدولة في إنتاج الأرزاق
وتداولها وتوزيعها وإستهلاكها ، وبها تعرف القوانين والنواميس التي لها

تأثيرها في هذه الشؤون .

والاقتصاد قوانين عامة تشبه الحقائق الفلسفية في أنها لا تقبل التغيير في العصور والاحوال (كقانون العرض والطلب) مثلاً .
وبجانبيها قوانين تاريخية لا تلائم إلا بعض العصور أو الجهات أو الحالات الاجتماعية ، والاقتصاد وهو علم المنفعة ، يحتم على الفرد أن يفكر في منفعة نفسه بشرط أن لا تضر غيره والمنفعة بهذا الشرط صورة عملية للعدل كما أن العدل صورة خلقية للمنفعة ؛ فمن (الغريب) الزعم القائل بأن المنفعة والاخلاق لا يتفقان إذ يحض الأول على الأثرة وحب الذات ويحض الثاني على الأيثار والتضحية والتآزر ، ومنشأ الغفلة عن أن الاقتصاد والاخلاق متفقان في مكافئة كل من يميل إلى الأسراف والتبذير وفي تشجيع جميع أنظمه التوفير ، وأن زيادة الإنتاج تساعد على نشر التربة الخلقية .

ولقد عنى المشرعون بالمسائل الاقتصادية في كل عصر عناية فائقة فوضعوا القواعد والقوانين التي تنظم الملكية الفردية والعامه والاحوال الشخصية من ميراث وعقود مدنيه وتجارية ، وإهتم الاجتماعيون بها قديماً وحديثاً .

ونحن فصلناها في (دروس الاجتماع) و (الاقتصاد) وسجلنا فيها الدراسات الاجتماعية وما ترسمه مذاهبها من غايات للحياة وأساليب فيها (كالاشتراكية الوطنية) و (الشيوعية) و (الفوضوية) ونحوها وبيننا ناحية الحق فيها وكشفنا عن موضع الهوى الجامع والرغبة النهمه المفسدة لشرف الغرض فيها ، وعمما في مبادئها من مخالفة القوى الطبيعية والغرائز الفطرية مخالفة توجب إستحالة تطبيقها في هذا العالم وأظهرنا من طريق العلم

أن اصحاب هذه المذاهب يسرون على غير هدى ويتلمسون النور في الليل
وينشدون النظام في الفوضى ويتمنون الوصول الى شاطئ الأمان وهم
يتخبطون في بحر الظلمات .

ولكن الظروف تحتم علينا في هذا المقام أن لا نغادره قبل أن نشير
الى أن المفكرين في بعض الأمم الغربية السائدة فيها مذاهب الشيوعية ،
والاشتراكية المتطرفة ، والفاشية ، والاشتراكية الوطنية ، يحاولون أن
يبرزوا التعاليم التي يحاولون أن يسيطروا بها على الأجسام والعقول ،
بدراسات مقارنة يتناولون بها شتى المذاهب الفلسفية والعلمية القديمة والحديثة
ويحاولون أن يستخرجوا منها صوراً خاطفة جذابة يلجح الرائي في خطوطها
أوجهاً قريبة الشبه بمبادئهم ، ولذا قام فيهم من يحاول إثبات الروابط
الوثيقة التي تصل ، التعاليم السياسية والاجتماعية ، التي جاءت في كتاب
الجمهورية ، المنسوب الى الحكيم الألهي ، أفلاطون ، بتلك المذاهب
المتطرفة المغالية ، حتى قيل : ان الفيلسوف أفلاطون أول من ألف في
الشيوعية ، فقد وضع كتاباً سماه ، الجمهورية ، ووصف به شعباً يعيش
عيشة خيالية ، ثم تبعه ، توماس موروس ، في القرن السادس عشر
الميلادى ، ووضع كتاباً أراد فيه إنشاء جزيرة وهمية يحكمها رجال القضاء
بسلطتهم الأدبية ، ولا يملك الفرد فيها حرية التصرف في نفسه وبشؤنه
الشخصية ثم ألف ، كامبانهللا ، الإيطالى كتاباً أسماه ، مدينه الشمس ،
وشرح فيه شيوعية النساء وطلب توزيع المال والأرض ؛ ثم تطورت
الشيوعية الى الفوضوية حتى انتهى الأمر الى ، كارل ماركس ، رسول
الاشتراكية فوضع مبادئ [الشيوعية الحديثة] او [الاشتراكية
المتطرفة] في القرن التاسع عشر ، ثم انعقدت مؤتمرات شيوعية وتطورت

أغراضها فقد في سنة ١٨٦٤ م . الأنترناسيونال ، الأول وبعده بخمسة عشر عاما عقد [الأنترناسيونال الاشتراكي] الثاني ، ثم عقد (الأنترناسيونال الشيوعي) الثالث ، ويعرف بأسم (كومنترن) ولا يزال هو القوة التي تدبر الحركة الشيوعية في العالم ، والشيوعية من أعظم التجارب الاقتصادية هولا وأشدّها خطراً ، ومع أن هذه التجربة ليست جديدة فإن إهتمام العالم بها لم يزل عظيما ، فتكرّرت من جميع ذلك عند العلماء مشكلة وهي : هل كان الحكيم الأكلّي (أفلاطون) شيوعياً حركياً نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال بجواب علمي صحيح يجب علينا أن نلم بأصول فلسفة أفلاطون ، والظروف التي أحاطت به والتي كانت بازرة الأثر في مذهبه ، ونشرح المدلول العلمي المحدود لكلمة (الشيوعية) فإنه يكاد أن يتلاشى في جو عاطفي تتجاوب أمواجه بأصداء الإعجاب والثناء ممزوجة بأصداء الذم والكرهية فنقول :

(١)

لم يعرف التاريخ فيلسوفاً يختلف المؤرخون في فلسفته كما اختلفوا في أفلاطون منذ إنتهاء عصره الى الآن ؛ فمن عهده الى عهد الفلسفة الرومانية جزم التاريخ على أنه كان فيلسوفاً تآكيدياً وفي الوقت نفسه جزم بعض المؤرخين على أنه كان إرتيابياً اظهور بعض تلامذته في مظهر الارتيابية حتى سجلوا عدوله عن نظرية (المثل) ؛ وكذلك ذهب بعض المؤرخين الى أن أفلاطون كان بصيرياً يرفع الضمير فوق العقل ويؤكد أن البصيرة الفطرية مستعدة بطبيعتها لفهم كل شيء وقرر آخرون أنه فيلسوف عقلي يتعمق المنطق في مسالكه خطوة بعد خطوة ، والصحيح ما قرره تاريخ (الفلسفة الإسلامية) من أن أفلاطون كان فيلسوفاً تآكيدياً وعقلياً ومعتقداً

بأن تلطيف السر وتهذيب الباطن وتصفية الذهن ترفع الأغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية فيدرك العقل الحقائق الراضنة التي هي الحكمة البالغة حد المشاهدة .

(٢)

وقع بعض الباحثين في الحيرة والارتباك وخيل إليهم أن (أفلاطون) قد هوى في حضيض التناقض البغيض الذي يحول بينه وبين الجدارة بالخلود ، وأنه نسي في شيخوخته ما قرر في شبابه فإنه لم يراع في نظم الحكومة الفاضلة التي ابتدئها في كتاب (الجمهورية) البيئة الحاضرة ولم يؤسس خططها الجديدة على أصول ثابتة وأمور واقعة وإنما جرى وراء الخيال واعتمد على العقل وحده في كل ما رأى ودبر فجاء كل ما في الكتاب أفكاراً خيالية تصور حكومة لا يمكن الوصول إليها لأنها تستهدف الخير الأكمل وقرر فيها المبادئ (الاشتراكية) بأوسع معانيها — أي الشركة في النساء والأطفال والثروة — في الطبقة الحاكمة والجنود ، وأنه لم يبين في كتابه هذا طريق الانتقال من النظام القديم الى النظام الجديد الذي ابتكره وإنما وثب بالمجتمع الى ذلك النظام الحديث دفعة واحدة كأن لم يكن بين النظامين مجاز يعبره أو طريق يسلكه ، ثم وصف ، أفلاطون ، في ، كتاب القوانين ، الذي هو آخر مؤلفاته نوعاً آخر من الحكومات الفاضلة تستهدف تحقيق أفضل الممكنات ورسم خطة جديدة للسياسة تخالف الخطة التي رسمها في كتاب الجمهورية ، ولا تشتمل على الاشتراكية بجميع معانيها ولا على المساواة المطلقة وأعلن فيه أن من لم يتدين يجب أن يحكم عليه بالسجن المؤبد لأن الدين أفضل الوسائل لحفظ النظام والسلام وقرر الاختصاص بالزوجة والأولاد والثروة وقد جاءت المخالفة بين الخطين شديدة جداً في بعض

المواطن حتى دعى ذلك كثيراً من الناس الى الطعن فى نسبة احد الكتابين
أو كليهما الى أفلاطون ، واختلف كل من هذين الكتابين عن الآخر
إختلافاً كاد يحمل الباحثين من القدماء على الظن بأنها لمؤلفين .

(٣)

أن ، فيثاغورس ، و ، سقراط ، و ، أفلاطون ، و ، أرسطاطاليس ،
كانوا رؤساء الفلاسفة الألهيين المعتقدين بأن الله تعالى مبدء المبادئ ، وموجد
العالم واليه معاده وكانوا يقولون بخلود النفس وجزاء الأعمال فى النشأة الأخرى
وبوجود المجردات وأن الإنسان اشرف انواع الحيوان فيجب أن يتخلق
بما يناسب شرف الانسانية من مكارم الأخلاق والفضائل ، وسادت
بسيهم هذه العقائد السامية فى (اليونانيين) وكان من الطبيعى أن تردعهم
عن الخصال البهيمية والصفات الحيوانية والتوحش والهمجية ، وتقودهم
الى الكمال الخلقى والسمو المعنوى والشرف الانسانى والنظام العمرانى والرفعة
الاجتماعية والحياة السعيدة ، وتنهض بهم فى كل أطوار الحياة .

فارتقوا بهذه العقائد السامية والتعاليم العالية إلى أوج العظمة والقوة
وغاية المجد والكمال والملك العظيم والحكومة بلا معارض .

ثم ظهر فيهم (المذهب المادى) فى القرن الرابع قبل المسيح (ع)
ويعرف باسم (المذهب الطبيعى) أو (المذهب الدهرى) وتشعب بمرور
الزمن الى عشرة مذاهب من (الأبيقورى) و ، السكلى ، والديمقراطيسى ،
وأمثالها ، ويجمعها أن جميعها إستهدفت انكار الصانع أو انكار وحدته
وإقرار الثنوية الوثنية ، وإنكار كل ما لا يقع عليه الحس ، وصرح بعضها
بأن الفكرة الآلهية ليست إلا من خلق المشرعين إبتدعوها إلهبوا بها
الشعوب والجمهير فذعنوا لقوانينهم ويخففوا من جرائمهم بعض الشيء ،

وأن القوانين لم توضع إلا لمن بلغ بهم الضعف حداً يؤهلهم للخضوع لها ،
وأن أسى الفضائل هي ما يوصل الشخص إلى منافعه الفردية ومسراته
وأغراضه في الحياة الدنيوية ويساعد على إنتصاره على خصومه ، وقالوا :
لا يوجد في الكون حق ولا باطل ، ولا خير ولا شر وهذه كلها اعتباريات
وأن الأديان والأخلاق والخوف من الله ومن جزاء الأعمال والجحيم أغلال
ثقيلة كبل بها المشرعون أفراد الإنسان وضيقوا عليهم الخناق من كل جانب
فيجب تحريرهم منها .

ولما إنتشرت هذه العقائد الفاسدة في الأمة اليونانية دفعتها إلى الانسياق
في تيار الفوضى الاجتماعية والهمجية الخلقية وأفسدت أخلاق النفس
وأوقعتهم في تيار المنفعة الشخصية إلى حد بغض فتج منها ، المذهب
الاباحي ، ويعرف باسم مذهب المساواة المطلقة ، وبعبارة أخرى النظام
الشيوعي اليوناني ، وكان من أهم اصوله محاربة الأديان وكل سلطة
وإختصاص وقيدو كل إمتياز بجميع الوسائل المرهبة ، وإنكار شرف
الإنسانية الذي هو أول ركن من أركان القانون الخلقى ، ونفى الفرق
بين الإنسان وبين سائر أنواع الحيوان بل اعتباره أحسن منها ، وأعلن
بعض أصحاب المذهب الفاسد أن السعادة لا تتحقق إلا في اللذة الجسمانية
وأن الحياة ضعف النفس وإن مكارم الأخلاق قيود موهومة تحول دون
وصول الشخص إلى السعادة وأن الطبيعة قد ساوت بين أفراد الإنسان في
جميع الأشياء فهم شركاء في كل المقتنيات ، والمشتريات ، وإن المال مشاع
وكذلك النساء والأولاد فمن إختص بشيء منها عد غاصباً وجاز لغيره
إنتزاعه منه والاستيلاء عليه بكل وسيلة ممكنة من الغدر والقهر والخيانة
والكذب والافتراء والخديعة والحيلة فكل هذه الوسائل سائغة ، لأن

من يستعملها إنما يتوصل بها الى حقه الطبيعي .

فانتشرت هذه العقائد في « الاسبرطين » وصاروا شيوعيين بالمعنى الحقيقي ، اذ لم يكن الفرد عندهم يملك شيئاً بل كان كل شيء ملكاً للدولة التي هي رمز الأمة ونائبة عنها في جميع شؤونها ، وكان الرجال يعيشون في منازل هي اقرب الى الثكن منها الى البيوت ، وكانت الحكومة تجري عليهم الاثرزاق والوظائف وتقوم بحاجاتهم الضرورية وتعليم اولادهم .

ومن العجيب ان زعماء هذه العقائد الاباحية والتعاليم الشيوعية ايما ظهروا انتحلوا لانفسهم القاباً خلافة وعناوين خداعة كانت تناسب مختلف الظروف التي ظهروا فيها ؛ مثل الحكيم ؛ ونصير العمال ؛ ورافع الجور ومنور العقول ودافع الظلم ومحب الفقراء ومبيد الخرافات وعالم الاسرار وكاشف الرموز والحقائق وصاحب علم الباطن ؛ وأمثالها ، وعملوا هذه الدعاية الفاسدة بانهم لا يبتغون سوى تخليص الانسانية من الافكار الضالة وتحرير الانسان من الاهواء التي تستنفد قوته وتحيل حياته الى ظلام دامس بلا نفع ولا فائدة .

ولم تكد تنتشر هذه العقائد الفاسدة والتعاليم الهدامة في الأمة اليونانية حتى خضعت الحياة اليونانية الاهواء والغرائز لا تستثنى من ذلك أية ناحية من نواحيها فركدت عقولهم وتبلدت اذهانهم وفسدت اخلاقهم واستولت عليهم الوقاحة والردالة ، فعبدوا الهوى واعتبروه بصفته مجموعة الشهوات والآلام احدى وسائل المعرفة ؛ وأصبحوا لا يتحمسون إلا لما يلذ النفس ويسرها ، أما الغيرة ؛ والشرف ؛ والحياء ، والتضحية والوطنية ، والانسانية ، ومكارم الاخلاق ، فقد أصبحت كلها أثراً بعد عين ، وأمسى كل فرد لا يفكر إلا في مسراته الخاصة ومنافعه الفردية ولا يبالي أن

يضحى في سبيلها أمته بل أمة العالم فزالت المحبة من قلوب أفراد الأمة وحل
التنافر في محلها وتقطعت روابط المجتمع اليوناني وعمت الفوضى الأخلاقية
والاجتماعية والسياسية في جميع البلاد اليونانية وأحدثت انقلابا هائلا في
عالم التفكير اليوناني فتسجعت منه حروب داخلية دامت أربعين سنة انقسمت
المدن على أنفسها وضعف الشعب ضعفا يطمع فيه من حوله من الأمم الناهضة
المناسكة ، فانهار عرش مجده وزالت عزته وعظمته وانتهى أمره بفضل
المذهب الاباحي ، و (النظام الشيوعي) الى أن وقع في أسر اللاتين
(الرومان) .

وكذلك كان (المذهب الشيوعي) جرثومة الفساد ومبيد الأمم
ومذل الشعوب وداعيا إيانا الى الاستهانة بالعمل والى الركون لاثوان من
المقاص شتى في كل أمة ظهر فيها وفي أى مظهر وجد عليه من مظاهر
المزدكية ، والوانزية ، والاسرارية ، والنيجرية ، والاسبرطية ،
والابيقورية ، والسكيبية ، والديمقراطية ، والفوضوية ، والاشتراكية
والاباحية ، والإلحادية ، والمادية والدهرية ، والاجتماعية المسيحية
والماركسية ومذهب التضامن ، والمذهب الحر ، والفاشستية وامثالها .

(٤)

إن حكمه الأمم التي تنقل الى العربية من طرق الترجمات الامم نجيية
تأت مشوهه بحيث لا يعرفها اهلها إذا عرضت عليهم سيما اذا كانت من قبل
فلسفه (أفلاطون) اوضرعه في رموز من الطلاسم المأقده والمحاطة
بالغاز غامضة تتطلب الخلل من واضعها . فان أفلاطون كان أشد الفلاسفه
استعمالا للرمز ١٠ ، وقد حكم الغربيون على الفلسفه أحكاما خاطئة حيث

حاولوا حل رموزها بأهوائهم فخطبوا خطب عشواء ؛ وكان ينبغي لهم أن يأخذوا حلولها ايضاً من فلاسفة العرب المسلمين كما أخذوا منهم أصل الفلسفة اليونانية والثقافة الاغريقية . أنظر الى عظيم خطاهم في تسجيل | نظرية المثل | لأفلاطون وقس عليها ما سواها .

كان « سقراط » قائلاً بأن لكل نوع من الأنواع الطبيعية - الجسمانية - الذى له أفراد موجودة في هذا العالم المحس ؛ مثل زوى وفرد كامل تام مجرد عن المادة في عالم « الأبداء » ، هو الأصل والحقيقة - وسائر أفراد النوع ظلال وفروع له ، وسبقه الى هذه النظرية « أنباذقليس » (١) و « اغاثاذيون » وغيرهما ، وسبقهم اليها « حكماء الفرس » (٢) وكان « أفلاطون » موافقاً لأستاذه | سقراط | في هذا الرأى ومغالياً فيه ، وسجلها كسائر نظريات سقراط التى لم يكن شئ منها مدوناً في عصر سقراط ، قال الرئيس | ابن سينا | في إلهيات « الشفاء » بعد تسجيله نظرية المثل ما نصه : وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأى الخ ، وأسماها

(١) وهو غير | إمبذقليس | المتولد بعد سقراط حوالى سنة ٤٩٥ ق م)

(٢) قال | صدر المتألهين | في كتاب [الأسفار] فى الفصل التاسع من المرحلة الرابعة : كانت حكماء الفرس تسمى رب كل نوع بأسم ذلك النوع حتى أن النبتة التى يسمونها | هوم | التى تدخل فى أوضاع نوااميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونه « هوم إيزد » وكذا لجميع الأنواع فانهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت [خرداد] وما الأشجار سموه | مرداد | ؛ وما للنار سموه | اردى بهشت] هـ .

وقال | الفيلسوف السبزوارى | فى كتابه | شرح الفرائد | | هورخش | بالفهلوية أعظم الطلسمات هـ .

أفلاطون، ارباب الأنواع و، المثل الآلهية -، و، المثل النورية) و[المثل العقلية]، والعقول المتكافئة -، و، العقول العرضية -، أى ليس بعضها علة لبعض فكلمها في مرتبة - متكافئة - على خلاف -، العقول الطولية -، وبما أن -، المثل، مجردة عن المادة فكل منها عام وكل -، أى له سعة -، الوجود والأحاطة -؛ لا أنه يصدق على كثيرين فإن هذا معنى الكلية - التى هى صفة - المفاهيم، والمثال جوهر موجود فى الخارج وفرد عينى للنوع ومثال بأزائه -، وللعقول المتكافئة -، أى المثل، طبقتان [إحداهما] شريفه - وهى [القواهر التى حصلت من جهات هى إشراقات]، و [الثانية] أشرف من الأولى وهى القواهر التى صدرت من جهات هى المشاهدات -، وللفلاسفة المشائين ردود وتشنيعات على نظرية - المثل ينسبونهم إلى رئيسهم [أرسطاطاليس] سجلنا ما فى دروس (الفلسفة الآلهية)، ولكن (صدر المتألهين) أثبت أن (أرسطاطاليس) وافق أستاذه (أفلاطون) فى (نظرية المثل فى كتابه الذى أسماه (أثولوجيا) (١) .

١٠، قال فى كتاب - الأسفار -، ص ١٢٥، كتاب أرسطو المعروف « باثولوجيا »، يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاذه فى باب وجود المثل العقلية للأنواع -، والصور المجردة النورية القائمة بذواتها فى عالم الأبداع حيث قال أرسطو فى [الميعر الرابع منه] : من وراء هذا العالم سماء وأرض وبحر ونبات وحيوان وناس سماويون -، وأن الإنسان الحسى إنما هو صنم للإنسان العقلى -، والإنسان العقلى روحانى وجميع أعضائه روحانية الخ -، وقال فى [الميعر الثامن] منه : إن هذا العالم الحسى كله إنما هو صنم لذلك العالم . . . فلا محالة أن هناك الأشياء كلها التى ما هنا إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف الخ

وإختص (أفلاطون) بنظرية أخرى ، وهى : أن لكل شخص موجود ولكل شئ . موجود فى هذا العالم مثال بمجرد تجرداً برزخياً فى العالم الأعلى ، وأسماءها (المثل المعلقة) و (الأشباح المعلقة) وهى بأزاء الأشخاص لا بأزاء الأنواع ، وسجلها فلاسفة الاسلام باسم (عالم المثال) وصرحوا بأن (المثل المعلقة) غير (المثل النورية) وأن أفلاطون كان قائلاً بكلتا النظريتين وعلى هذا الأساس قسموا دائرة الوجود إلى قوسين أحدهما [قوس الصعود] والثانى [قوس النزول] وقرروا الثانى على هذا الترتيب .

[١] العقول الطولية [٢] العقول العرضية أى المثل النورية
[٣] نفس الكل أى النفوس السماوية [٤] المثل المعلقة أى عالم المثال
[٥] الطبع [٦] الصورة [٧] الهوى .

والغريبيون لم يعرفوا حقيقة [المثل الأفلاطونية] فسجلوا أن
أفلاطون ، يرى أن الحقيقة ليست هذه الكائنات المحسوسة ، فانها ظلال
متغيرة لعالم المثل النورية التى هى الحقائق وأن امثال النوع الواحد فى العالم
الحقيقى يطبق على افراد ذلك النوع الكثيرة فى هذا العالم المحسوس ؛ وهو

— وقال فى [الميمر العاشر] من كتابه : ان كل صورة طبيعية فى
هذا العالم هى فى ذلك العالم : إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى ، وذلك ،
أنها هاهنا متعلقة بالهوى ، وهى هناك بلاهوى ، وكل صورة طبيعية
فهى صنم للصورة التى هناك الخ . . . انتهت عباراته النورية وكتابه الشريفة
بنقل [عبد المسيح بن عبد الله الحمصى] وإصلاح [يعقوب بن إسحاق
الكندى] وفيها تصريحات واضحة بوجود [المثل الأفلاطونية] الخ انتهت
عبارة الأسفار ملخصاً .

العنصر المشترك بينها ، فالأفلاطونات الكلية التي يصل إليها العقل هي أسماء لمسميات في الواقع ، وهذه المسميات هي « المثل المملقة » ونحن في هذا العالم نرى هذه الموجودات التي تنموج بها الأرض فتحسبها حقيقة ؛ ولكن الواقع أنها ظلال وصور وخيالات لعالم (المثل) وفيه توجد لكل شخص موجود صورة مثالية بأزائه .

هذا ما قرره الغربيون في شرح (المثل الأفلاطونية) وفيه خبط واضح وخلط بين النظريتين المار ذكرهما ، فأنهم صوروا منهنما نظرية أخرى تغايرهما ولم يقل بها أحد ؛ وقد بينا أن (المثل النورى) عند أفلاطون والحكماء الأفديمين فرد مجرد نوراني للنوع ولا يمكن أن يكون للفرد افراد ينطبق عليها كأنطباق الكلى على افراده ؛ بل معنى العموم والكلية في (المثل النورى) [سعة الوجود والأحاطة اللتين هما من لوازم تجرده] وأما أفراد نوعه المادية فهي أصنام وأمثال له وهو محيط بها لتجرده .

(٥)

كان « أفلاطون » من سلالة ملوك « أثينا » وكان يرجع من جهة أمه الى « سولون » أحد الحكماء السبعة المشهورين ، فنشأ في تلك البيئة « الأريستقراطية » وفيها ترعرع وشب ونضج ، وعرف من مفسد الأريستقراطية وعيوبها ما لم يعرفه غيره ، لأن أهل البيت أدركوا فيه ، فكره الأريستقراطية وتنفر منها ونقم عليها وساعده ذلك على تكوين « الديمقراطية » في قرارة نفسه ، وكانت هذه المفسد منشأ تلك الحوادث السياسية التي وقعت أبان نشأة أفلاطون ، سيما الحرب « الميجارية » التي سبقت مولده بأربعة أعوام ودامت أكثر من ربع قرن ؛ والتي فقدت أثناءها « أثينا » أكثر عظمتها وسقطت بين براثن الفوضى والاضطراب ،

ولهذا بدأ [أفلاطون] حياته العملية بتجديد مهمة الفيلسوف الأخلاقية والاجتماعية ، ليضع حداً لتلك الحمجية الديكتاتورية التي كانت تسود بلاد اليونان في عهده ، فنظم تعاليم لكي يعالج بها تلك المفاصد الأرستقراطية القاسية ، وكانت معارضته الأرستقراطية هي التي أثارت نائرة غضب الملك الأرستقراطي ديونيسيوس ، الكبير فعرضه في سوق الرقيق لكي يباع علناً بطريق المزاد وأوشك أفلاطون أن يقع في الرق لولا أن إفتداه [أنيسريس] ، ثم لعين الغرض هم الملك [ديونيسيوس] الصغير مرتين أن يبطش به ولكن أصدقاء مهدوا له سبيل الفرار .

(٦)

[الشبوعية] أو [الاشتراكية المتطرفة] - على إختلاف مظاهرها في مختلف الظروف والأزمنة والامكنة - تقوم على مبادئ يستحيل تحقيقها ، لأنها تعمل على تحقيق المساواة التامة بين جميع أفراد البشر في حقوقهم وواجباتهم ، ومقتنياتهم ، وتحاول تحريرهم من كل قيد ديني ، وخلق ، وعقلي ، واجتماعي ، وتوجيه قواهم الجسميه والعقلية الى غير ما خلقت له وخلصه برنامجهم ما يأتي :

١ - إلغاء ملكية الفرد للثروة والأراضي في جميع صورها وإجتثاث جنورها من اصولها وإعتبار الأراضي ملكاً للدولة مؤجرة للأفراد الذين يجب أن يدفعوا اجرتها للحكومة .

٢ - مصادرة أملاك الناس وأموالهم .

٣ - إلغاء حقوق الوراثة .

٤ - إلغاء الفروق بين الطبقات .

٥ - إلغاء النقد ورؤوس الأموال ومنح كل فرد من أفراد الأمة .

ما يحتاج اليه من الضروريات وأخذ ما يفيض عنه ، وجعل اجرة العامل جارية له فيعطى (بطاقة) يأخذ العامل بموجبها من مستودعات الحكومة ما هو في حاجة اليه من الضروريات بقدر عمله وان نقص عن مقدار حاجته .
٦ - إلغاء كل إختصاص وإمتياز ، وتشريك جميع الأفراد في الثروة والنساء والأولاد .

٧ - تربية الأولاد وتعليمهم مجاناً والزامياً وفي يد الحكومة ومنع استخدام الأحداث في المعامل .
٨ - إرغام الصناع والزراع على الاتيان بمحصولاتهم ونتاج صناعتهم وتسليمها الى الحكومة .

٩ - إنشاء بنك مركزي يتولى هو وحده دون غيره اقراض الأهالى .

١٠ - جعل جميع طرق النقل والاتصال (المواصلات) من سكك حديدية وبواخر وقطارات ترام وتلغرافات وتليفونات ملكاً للدولة .
١١ - حظر التبرجج والاسراف في الزينة على المرأة وإيجاب العمل عليها كالرجل لكسب الرزق .

١٢ - إحداث ثورة في العالم اجمع ونشر التعاليم الشيوعية فيه بالسيف .

ففي البرنامج المار ذكره خلاصة الأغراض الأصلية للشيوعية الحقيقية ، وهي كما ترى حلم من الأحلام (الاتوبية) التي صورها الكثيرون من الكتاب والشعراء الخياليين والتي يتعذر تحقيقها ، لأن الشيوعية منذ ظهرت في القرن الرابع قبل المسيح (ع) إتجهت الى تحقيق اصول البرنامج المار ذكره فكانت مقاومة للطبيعة البشرية ومناقضة للفطرة الانسانية لوضوح أن

القوى والغرائز والاستعدادات ليست متساوية في أفراد الانسان بل هي متفاوتة ومختلفة ويختص كل انسان بمزايا خاصة وحدود من القوى مخصوصة فمن الطبيعي أن تعود نتائجها اليه ويجب بالطبع ان تكون محاصيل قوته مختصة به كنفسها من دون شريك ، وللفطرة غرائز كغريزة الشعور الديني ، وغريزة الغيرة على الزوج وأطفالها ، وللطبيعة جند قوى قاهر لا يقاوم ، ولذلك ما لبثت هذه الشيوعية أن تلاشت أمام الجند الطبيعي القاهر والغرائز الفطرية الراسخة ، وطوتها الايام وأخفق اصحابها ، لأنها لم تكن جديرة بالاستمرار والخلود ، وانتصرت عليها الفطرة وكان حقاً لها ان تلتصر حسب ناموس الطبيعة ، وقد أثبت الاختبار لزعماء الشيوعية اخيراً أن تطبيق هذا البرنامج المار ذكره ليس من الامور المتيسرة وأن الحكمة تقضى بوجوب رعاية سنة التدريج في تحقيقها ومسايرة مقتضيات الاجتماع وفي الواقع ان [البولشفيك] بعد أن استولوا على مقاليد السلطة في روسيا سنة ١٩١٧ م ، أدركوا في الحال أن الغلو في تطبيق المذهب الشيوعي لا يؤدي الى المطلوب بل بالعكس ينفر القلوب من ذلك المذهب وأن الاتجاه الى العنف والقوة وإضرار نيران الثورات في جميع البلاد الخاضعة لسلطان أصحاب الاموال غير ممكن فأخذوا تارة يتساحون وطوراً يتشددون ، وأخروا تحقيق بعض اغراضهم وكتموها ، ولكنهم حين سنوح الفرص لا يحيدون عن برنامجهم المار ذكره قيد شعرة وحين العجز يقتصرون على تحقيق ما تيسر لهم وهذه عاداتهم المتبعة منذ ظهور هذا المذهب ، فحيناً كانوا مقتصرين على نشر الاتحاد عليهم أنه حجر الأساس لمذهبهم ، ولما تيسر لهم أضافوا اليه الشركة في المال ثم لما ساعدتهم الظروف أعلنوا الشركة بأوسع معانيها . وهذا كله في المبدأ الشيوعي الفلسفي وأما الشيوعية الإستعمارية فهي ليست سوى نظريات خيالية

سياسية يستحيل التوفيق بينهما وبين مطالب الحياة الواقعية. فلقد فشل لنين عندما حاول هذا التوفيق عقيب استيلاء البلاشفة على السلطة مباشرة عام ١٩١٧ فاضطر الى التراجع ، واخفق ستالين عندما قام بعين التجربة سنة ١٩٢٨ فاضطر ايضاً الى النكوص على عقبيه ، وليس البحث عنها في مباحث الفلسفة الا استطرادياً .

ولا يخفى أن الشيوعية برفضها ملكية الفرد تقتل روح العمل والنشاط والحوافز ، فضلاً عن أن مبدأ توزيع العمل — وهو من اهم مبادئ علم الاقتصاد — يتطلب التفرقة بين الطبقات ويستلزم التمييز بين انواع المكافآت ومقاديرها ، لأن نتائج اعمال الفرد اذا كانت لا تعود اليه مباشرة ، بل يجب أن تختلط بمحاصيل اعمال الآخرين ؛ فما هي القوة التي تتمكن حينئذ بها من إرغامه على ان يتابع السعي والعمل بنفس الجد والنشاط الذين كان يعمل بهما لنفسه ؟ وما هي الوسيلة التي تكفل توزيع هذه المحاصيل المختلطة بالعدل التام ؟ وحل هاتين المشكلتين إما يكون بوسيلة أن تقوم سلطة عالية بتحديد وظيفة كل فرد وإفراز حصته من هذه المحاصيل .

ولما بوسيلة أن يتحلى كل فرد بعاطفية الحرص على المنافع المشتركة وي بذل جهده بملء رغبة لا إدراك تلك المنافع ، وأن يحدد حاجته الضرورية الحقيقية من هذه المحاصيل فلا يتناول إلا قدرها ، وهاتان الوسيلتان تبينان لنا أن المذهب الشيوعي يتطلب إما مجتمعا بشرياً اعلى من هذا المجتمع الحاضر بأخلاقه ومبادئه السامية لا يميل إلا مع الحق والعدل والمساواة ولا يراعى سوى المصلحة العامة ويعمل على توطيدها ، وإما مجتمعا أدنى من هذا المجتمع ينتقاد لاستبداد أية سلطة كانت ويخضع لجميع احكامها دون تردد أو مخالفة ، وقد أجاد ~~شعور الله~~ ر ، في انتقاده مبادئ الشيوعية قائلاً : انه من

الخطأ البين ان تكون حاجتنا اساسا عادلا لتوزيع الثروة لأن هذه الحاجات خاضعة لتقلبات أهواء الأفراد ويزيد على ذلك انه اذا اتخذت الحاجة مقياسا لتوزيع الثروة فقد يذهب المجتمع ضحية الخامل اذ ربما كان نصيب الخامل اكثر اذا كانت حاجته اكبر وأما هـ ايف كيو ، فانه يؤكد أن العودة الى الشيوعية هي نفس العودة إلى الهمجية والتوحش الموجود الآن في أواسط أفريقية وفي مجاهل أستراليا ، وكل من يتمنى تحقيق هذا المذهب فأنما يطلب من الهيئه الاجتماعية التقهقر في المدنية والأنحطاط في انظمتها .

وقال هـ آدوف تيه رس ، : ان الشيوعية تهدم العمل وتعدم الحرية واذا كانت قوية فانها تقضى على العائلة بالزوال .

وليس هذا كل ما في النظام الشيوعي من عيوب ومفاسد وانما سقناه مثلاً على اغراق مبادئ الشيوعية في الخيال ؛ مضافاً الى انها جامعة لمفاسد العقائد الإلحادية اليونانية المار ذكرها وتلك الخطط الشيطانية التي رسمتها الأهواء والتي تستهدف محو الإنسانية وإفساد المجتمع البشري وهدم أركان المدنية ؛ لوضوح ان شركة جميع افراد الإنسان في كل المشتريات ومساواة الكل في الكل ورفع الامتياز والاختصاص من جميع الوجوه - ان امكنت - تستلزم وقوف النفوس من حركتها نحو المعارف والمعالي ؛ وايقاف العقول عن سيرها لاكتناه الحقائق ، وتوجب ان يعيش الإنسان - ان استطاع ان يعيش بهذه العقائد - كالبهايم ، وحينئذ يترفع كل فرد عن مزاوله المهن الحسيسة والحرف الوضيعة فيختل امر الاجتماع وتنحل رابطة المجتمع وتغلب على كل فرد الأثرة وحب الذات الى حد يتطلب منفعته الانفرادية ولو توقفت على إفناء أمته بل أمم العالم ، فليستأر أن المبادئ الشيوعية نظم آئمة تحمي البطالة وتجنّي على الإنسان اكبر جناية وتدفع العالم نحو الانحدار

الى درك الانحلال والانحطاط لأن أهله بعد اعتناقها ينصرف عن العمل
المثمر في نواحي الحياة المختلفة ويجعل كل همه أن يعيش من سلب عمل غيره .
هذه نبذة من مفاصل تلك المبادئ الشيوعية وخططها المعوجة التي
تحفها المخاوف وتكتنفها مظاهر الشقاء ، والتي عافيتها الحسرة والندامة
والخذلان والذم .

ويطلق على النظام الشيوعي اسم « الفوضى » نظراً الى حاجته الى
الارهاب واعتمادها على وسائل العنف والشدة لأن الالتجاء الى الثورات
لازم في نظر الشيوعيين في كل زمان ومكان لتحقيق احلامهم ؛ على ان
الدكتاتورية شرط ملازم للشيوعية كما ان المبدأ الاهم [للأشتركية
الوطنية] [كالفاشستية] (١) ونظيراتها هو [مبدأ الزعامة] ومعناه أن
رأى الزعيم هو معيار الخطأ والصواب ؛ فكل ما يراه الزعيم مفيداً للامة
هو مفيد في حقيقة الامر والواقع

والصفة « الاساسية البارزة لمذاهب الاشتركية الوطنية » والشيوعية
إنتقاضها على سلطة العقل ومحاربتها للمذاهب العقلية ؛ وقد رفضت بشدة

(١) نشأت الفاشستية كذهب معارض للبلاشفية ولكنها ما لبثت ان
تطورت وقامت على مبادئ لا تقل أخطارها ومحاذيرها عن مفاصل
الشيوعية ، وهي جميع مفاصل الاشتركية الوطنية وخنق الحرية الفردية
ونشر الحكم المطلق ، وقد اعلن زعيمها على صفحات جريدته ان الفاشستية
تطرح بالنظريات الحرة الى سلة المهملات ، وان الفاشستية لا تعبد الارهاب
بل تطأ باقدامها حثة الحرية الهامدة الخ ولذلك يتعذر تطبيق المبادئ الفاشستية
في هذا العالم لأنها تتطلب مجنماً ادنى من هذا المجتمع ينقاد لأستبداد زعماءه
ويلقى الطاعة العمياء اليهم ويخضع لجميع أحكامهم دون تردد أو مخالفه .

القانون الخلقى القائم على الحب والرفق واستعاضت عن تلك القوانين الخلقية - بما أسمته [قانون الشرف] ومن مواده أن سحق الضعفاء وإفنائهم إحسان إلى البشرية [١] وأن مبدأ حب الجار نفاق ، وأن السعادة ليست هدفاً جليلاً سامياً وكل محاولة منظمه - مقررة لزيادة السعادة أو تخفيف الألم إنما هي محاولة حقيرة ، وأن المذهب الذى يرمى الى نفع العدد الأكبر من الناس وهنأهم عقيدة خلقية "منحطه" ، وأن العمل الناجم من "الشفقة" والرفق بالضعيف هو مخالف للنواميس الأحيائية (البيولوجية) ، وأن حرية الرأى والقول التى تعتمد (الديمقراطية) الى اطلاقها فى القضايا الرئيسة لأعتقادها ان التسامح والتجربة هما فى التحليل النهائى افضل من الضغط والشدة للحصول على أفضل النتائج يجب ان تقيد بمبدأ إلغاء الأحزاب، غير حزب الاشتراكية الوطنية ومبدأ الطاعة العمياء وخضوع الجميع لزعامة رجل واحد قادر على الاضطلاع بمسؤولية الحكم لوحده ، وبعبارة اخرى مبدأ تحويل الشعوب الى مجرد آلات بتجريدتها من جميع الصفات الانسانية التى رعتها الديانات والأخلاق والعقول ؛ نحت ثوب الاحياء الوطنى :

ولا غرو فى كل ذلك بعد أن نعلم ان مبادئ (الشيوعية) و (الاشتراكية الوطنية) قائمة على أن العالم وهم مطلق وليس له من معنى غير ما نحن نسبغه عليه .

وانما العجيب أن المفكرين فى الأمة الفاشستية يحاولون أن يبرروا تعاليمهم القاسية الفاسدة بأثبات رابطة تصل التعاليم الأفلاطونية بمبادئ الاشتراكية الوطنية وتسجيل أن أفلاطون كان فاشستياً ، لانه كان من سلالة الملوك المستبدين وكان لهذا النسب أثر بارز فى مذهبه السياسى ، وزعم بعض

(١) هذه المواد اخذتها الاشتراكية الوطنية من تعاليم الاسبرطيين .

أنه كان شيوعياً ونحن لا نجد أية حاجة الى تفنيد هذه المحاولة الفارغة بعد ما سجلنا من مبادئ أفلاطون الفلسفية والاجتماعية .

« النتيجة »

إذا لاحظنا ما تقدم فصل منه الى النتيجة الآتية : وهي أن المبدء الشيوعي الإلحادى يناقض الاسلام وسائر الأديان والنقيضان لا يجتمعان ، لأن : الشيوعية ، وليدة المذهب المادى الإلحادى ، وهي تحارب الأديان وتناقض الأخلاق والفضائل ؛ وتستلزم الدكتاتورية ، وتنكر كل ما لا يقع عليه الحس ، وترفض شرف الإنسانية الذى هو ركن القانون الخلقى ، وتقاوم الفطرة والطبيعة بتوجيه القوى النفسية والجسمية الى غير ما خلقت له . وأن (الشيوعية) و (الاشتراكية الوطنية) تناقضان المذاهب العقلية واصول الحرية الطبيعية ومكارم الاخلاق الفاضلة وتعاليم الأديان الالهية .

وأن : أفلاطون ، حكيم عقلى وتاكيدى وآلهى ودينى وخلقى وديقراطى وقائل بوجود المجردات والموجودات الغير المحسة وبشرف الإنسانية واحترام النواميس الفطرية والطبيعية ، وبالجملة معتقد بكل ما يناقض الشيوعية الاباحية والفاشستية والاشتراكية المتطرفة والاشتراكية الوطنية تمام المناقضة ، إذا فلا مسوغ لأن ينسب اليه القول بهذه المذاهب الفاسدة . وأما كتاب : الجمهورية ، فلم نجد فى المصادر الصحيحة من الفلسفة الاسلامية أنه من مؤلفاته ؛ وليس يرجع ذلك الى اعتبار دينى وكراهة الشرع الاسلامى والطبع العربى أيضاً أن يشترك الناس فى النساء وسائر

المقتنيات وأمثال ذلك مما جاء في ذلك الكتاب ، لأن الفلسفة الإسلامية لم تغادر من مهمات الفلسفة اليونانية وآراء فلاسفة اليونان صغيرة ولا كبيرة إلا أحصتها ، حتى أنها سجلت جميع المذاهب المادية الألحادية التي تناقض الإسلام في صميم أصوله وأركانه .

وعلى فرض التنازل وتسليم أنه من مؤلفاته نرى من المتعذر اثبات أن جميع ما جاء في « الجمهورية » ، بخلافه من آرائه ، إذ من الجائز أن يكون بعض الماديين الملحدين من خصوم أفلاطون ومعارضيه في العقيدة قد دسوا في هذا الكتاب على أفلاطون بعض آرائهم الألحادية ونتائجها التي تناقض أسس فلسفته وعقائده لغرض ترويحها ، سيما أن الدس كان عادة مطردة عندهم ، فانهم تظاهروا كثيراً ما في مختلف الأشكال والمظاهر وتوسلوا لترويح عقائدهم الفاسدة بمختلف الطرق وشتى الوسائل .

وعلى تقدير تسليم أنه بخلافه له فقد سجل تاريخ الغرب أن « أفلاطون » ، بعد نضوج فكره بالتجارب العملية عدل عما أثبتته في الجمهورية إلى الخطة العادلة التي رسمها في كتاب « القوانين » .

ولكن الأنسب بسمو منزلة أفلاطون وعظيم شأنه في الفلسفة أن نقول : — على فرض تسليم أن ما جاء في الجمهورية بخلافه له — أنك عرفت فيما قدمناه أن في عهد أفلاطون ارتكبت الهمجية الدكتاتورية تفريطات في الحكم استدعت ما يقابلها من الأفراتات ليحصل التوازن بين الشقين المتنازعين ، ويؤبى إلى الاعتدال من هدى الله تعالى من أصحاب الفطر السليمة ، وهي سنة من سنن الخالق ، تشهد في كل خطوة من خطوات الأفراد والأمم ، ومؤيدة بقاعدة عقلية ضرورية مسجلة في « الفلسفة الأولى » ، وفي « علم النفس » ، وهي : أن الوسط لا يمكن تحقيقه

إلا بعد تحقق طرفيه ، و ، الاعتدال ، هو التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط ؛ فلا مندوحة لكل من يروم الانتقال من تفريط الحمجية الأرستقراطية الدكتاتورية الى التعديل والاعتدال من أن يسلك طريق الإفراط ، وهذا الذى دعى أفلاطون الى أن إتخذ طريق الإفراط وسيلة لكي يتوصل بها الى الاعتدال .

فصفوة القول ان الجواب العلمى الصحيح عن المسألة التى عقدنا هذا البحث للأجابة عنها والأخرى التى ظهرت بالمشاكلة فى أثناءه ، أن الحكميم الألهى ، أفلاطون ، لم يكن شيوعياً ولا فاشسيا ولا إشتراكياً وطنياً ولا مغالياً .

« التقسيم »

أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة الانسانية معرفة الصانع (جل شأنه) بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والأفعال فى النشأة الأولى والآخرة ، وبالجملة ؛ معرفة (المبدأ والمعاد) حسبما تقتضيه الفطرة .

والطريق الى هذه المعرفة من وجهين ، احدهما ، طريقة أهل النظر والاستدلال و (ثانيهما) طريقة أهل الرياضة والمجاهدات ، والسالكون للطريقة الأولى إن التزموا فى بحثهم ملة من ملة الانبياء وشريعه من الأديان السماوية فهم (المتكلمون) الذين يقيدون أحكام العقل بمواقفه الدين والمذهب واسم علمهم (علم الكلام) وإن لم يلتزموا ديناً بل أعطوا للعقل حرية تامة فى معرفة الحقائق فهم (الحكماء المشاؤون) واسم علمهم (الفلسفة المشائية) (والسالكون) للطريقة الثانية إن التزموا فى

رياضتهم موافقه - أحكام الشريعة - فهم (الصوفية) المشرعون وإسم عليهم
 (علم التصوف) وإن لم يلتزموا موافقه الشريعة فهم [الحكماء
 الاشرافيون] وإسم عليهم [الفلسفة - الاشرافية] وينبغي أن يعلم انه
 ليست نتيجة الرياضه والمجاهدة في الطريقة الثانية سوى تلطيف السر
 وتهذيب الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر ويصفوا الذهن فتجرد
 المعقولات النظرية عن الغواشي الوهميه ويتميز المعقول من الموهوم وذلك
 هو معنى الكشف ونور الله الكاشف عن الاشياء كما هي وما اليها في عبارات
 بعض مشايخ الصوفية ، وليس الكشف طوراً وراء العقل اذ ليس طور
 وراء العقل ، إلا النبوة والرسالة والوحي ؛ فليس التصوف الا الحكمة
 البالغة الى حد المشاهدة التامة والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب
 الأوهام الجزئية والأغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة
 نور الله الكاشف عن الاشياء كما هي وأما الاستغناء بالكشف عن العقل فهو
 (التصوف المنحرف) .

وقيل : كانت تلامذه (أفلاطون) على ثلاث فرق هم (الاشرافيون)
 و (الروافيون) و (المشاؤون) ، (فالأشرافيون) هم الذين جردوا
 ألواح عقولهم عن النقوش السكونية فأشرقت عليهم لمعات انوار الحكمة من
 لوح النفس الافلاطونية من دون توسط العبارات وتخلل الاشارات ،
 مضافاً الى ما إقتبسوه بتوسطها و (الروافيون) هم الذين كانوا يجلسون في
 رواق بيت (أفلاطون) ويقتبسون الحكمة من عباراته وإشاراته ويعبرون
 عنهم [بالحكماء الأقدمين] ، [والمشاؤون] هم الذين كانوا يمشون في ركاب
 أفلاطون ويتلقون منه فوائد الحكمة في تلك الحالة وكان [أرسطاطاليس]
 من هؤلاء . وقيل أن المشائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب [أرسطاطاليس]

لا في ركاب أفلاطون ؛ وقيل أن أفلاطون أنشاء مدرسته المسماة
[أكاديميا] أو المجتمع العلمي في بساتين كانت له في أثينا وأقام بها ستاً
وثلاثين سنة يعلم الطلاب ضروب الفلسفة وأصول العلوم ؛ وهم مشاة بين
الأشجار وجداول المياه .

وذكر كثير من المؤرخين الغربيين أن المذهب الرواقى مزيج من
فلسفة الكلبيين ، والفلسفة الميغارية ؛ وتعالم سقراط ، وأن [زينو]
القبرصى أخرج الفلسفة الرواقية فأنشأ حوالى سنة [٣٠٠ ق م] مدرسة
في رواق مزخرف نسب اليه المذهب واصحابه .

والصحيح أن الفلسفة التى أخرجها [زينو القبرصى] هى [الفلسفة
الاستوئيسية] وقد تسمى بالفلسفة الرواقية لما مروا فيها من صبغتها
وهذه غير مذهب [الحكماء الرواقين] الذين تعبر بالفلسفة عنهم [بالحكماء
الأقدمين] اتقدمهم على الاستوئيسيين والمشائين من تلامذة أرسطاطاليس .

« الفلسفة وعلم الكلام »

وينبغى أن نشير في هذا المقام الى أن علماء الكلام صرحوا بأن
موضوع [علم الكلام] هو الوجود من حيث كونه متعلقاً للباحث
الجارية على قانون الاسلام ، والمراد بقانون الاسلام ، أصول مأخوذة
من [كتاب الله] و [سنة رسوله (ص)] وخلفائه (ع) ،
و [الأجماع] و (المعقول الذى لا يخالف القطعيات من تلك الأصول)
وخصصوا (علم الكلام) الباحث عن العقائد الاسلاميه باسم (الفقه
الأكبر) وخصص بعضهم العمليات باسم (الفقه) والاعتقادات باسم
(علم التوحيد والصفات) تسميه بأشهر أجزائه وأشرفها ؛ وأخير أسموه

﴿ علم الكلام ﴾ لأن مباحثه كانت مصدرة بقولهم : ﴿ الكلام في كذا ﴾
 ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت في مسألة ﴿ كلام الله تعالى ﴾ أنه قديم
 او حادث ، ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق
 في الفلسفيات ، ولذلك عرف بعضهم علم الكلام بأنه ﴿ علم يقتدر معه على
 إثبات العقائد الدينية - بأيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها ﴾ ، وقال بعضهم
 في تعريفه ﴿ الكلام صناعة - نظرية يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية - ﴾ ،
 وبهذا الاعتبار ﴿ أعني تقييد البحث في علم الكلام بكونه جاريا على قانون
 الاسلام ﴾ تميز علم الكلام عن الفلسفة - الألهية - ، لأن البحث في الفلسفة
 الألهية - يكون جاريا على قانون العقل سواء وافق الاسلام أو خالفه ، وهذا
 الاعتبار ﴿ أى التقييد بكون البحث في علم الكلام على قانون الاسلام ﴾
 هو الذى أخرج الأدلة الكلامية - من البرهان الى الجدل ؛ بيد أن المتأخرين
 من المتكلمين أدرجوا في علم الكلام معظم مباحث الطبيعيات والآلهيات
 وخاضوا في الرياضيات حتى كاد أن لا تتميز مباحث علم الكلام عن مباحث
 الفلسفة - لولا إشتماله على تقييد البحث بأن يكون جاريا على قانون الاسلام ؛
 وأهم ما يستفاد من علم الكلام معرفته - أن أول خلاف حدث بين العقلاء بعد
 إتفافهم على وجود المبدأ والمعاد على سبيل الاجمال هو الخلاف في أنه هل
 يكفي النظر العقلي في معرفته المبدأ الحق وتحصيل الكمال الذى عليه تتوقف السعادة
 في المعاد او لا يكفي بل يحتاج معه الى تعليم معلم صادق إلهى والقائلون بالاول
 هم [أهل النظر] والقائلون بالثاني هم [أهل التعليم] الذين يقولون بلسان
 حالهم ﴿ الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ﴾ ،
 ومن هنا تبتدىء المذاهب الكلامية .

منشأ غلط المؤرخين

ومن تشابه مباحث العلمين وقع في الغلط كثير من ألفوا في الفلسفة وتاريخها من الغربيين والمستشرقين ومقلديهم من الشرقيين لأنهم أخذوا تلك المباحث الطبيعية واللاهية والرياضية من الكتب الكلامية على أساسها الجدلي المقيد باعتبار ديني وزعموا أنها مباحث الفلسفة الإسلامية البرهانية العقلية فوقعوا في الخلط والخطب وضلوا وأضلوا وأضاعوا كرامة الفلسفة الإسلامية التي وضعتها أعلام الفلاسفة على أساس برهاني متين وفي طلاس من الرموز يستعصى فهمها على أمثال هؤلاء الذين غاية فضلمهم أنهم تعلموا اللغة العربية أو بعض قواعد العلوم فنظروا إلى كتب الفلسفة الإسلامية التي لا يستطيع أن يحل رموزها سوى من تنتهي دراسته إلى واضعي تلك الرموز ، كنظرهم إلى أي كتاب أدبي

وأوضح دليل على ذلك أن الأستاذ البارون كارادى فو ، الذى هو من كبار المستشرقين الفرنسيين وسطع اسمه بين المستشرقين في أوائل هذا القرن بسبب مؤلفاته في الفلسفة الإسلامية التي كانت ولا تزال ذات شأن عظيم في البيئات العلمية ، وآرائه التي اتخذت بمثابة دحض لآراء (ريبان) الباطلة في شأن الإسلام والفلسفة قال : ليس القرآن كتابا فلسفيا ، وليس محمد ، ص ، فيلسوفا بالمعنى الفنى لهذه الكلمة ، ولكنه التقى أثناء تأديته مهمته ببعض المشاكل الفلسفية فنحها حولا إلهاميه مصوغة في أسلوب أدبي ، ومجموعة هذه الحلول هي التي كونت العقيدة الإسلامية ، وهي صارت فيما بعد نقطا محددة في النظر الفلسفى عند العرب ، وإذا لم تكن المشكلة العامة عند العرب هي البحث عن الحقيقة ، ما دام أن هذه الحقيقة

قد قدمت اليهم في عدة من هذه النقط الجوهرية ، وإنما هي التدايل بالبراهين التحليلية العقلية على هذه الحقيقة التي بسطت بطريقة إلهامية ، واستبدال الصورة الأدبية التي صيغت فيها بصورة تتفق مع مناهج الفلسفة القديمة ، وذلك هو ما يمكن أن يطلق عليه اسم « المشكلة المذهبية » ، اهـ .

وهذا الوصف الذي وصف به الأستاذ « كارادى » ، الفلسفة الإسلامية — أن صح — ينطبق على علم الكلام والنظر الكلامى ولا ينطبق أصلاً على نظريات فلاسفة الإسلام ، فلا ريب أن جملة اعتراضات المستشرقين وتشنيعات الغربيين واردة على ما فهموه لا على ما قاله الحكماء وفلاسفة الإسلام .

وإن شئت دليلاً آخر على ذلك فإليك نص مقال ناشر « منطق المشرقين » ، قال : إن فلسفة « ابن سينا » ، تكاد تكون لاهوتية ، مثال ذلك ، أنه يقول في تأييد رأيه بضرورة كون العالم حادثاً أن الموجودات كلها ما سوى الله ممكنة الوجود بالطبع وتكون واجبة للوجود بفعل المبدع الأول وبتعبير آخر أن ممكن الوجود قد يكون واجب الوجود اهـ .

ومقصوده من كلمة [لاهوتية] أن فلسفة ابن سينا لا يصدقها العقل ، ودليله على ذلك أن ابن سينا يرى ضرورة حدوث العالم لأن ممكن الوجود قد يكون واجب الوجود والعقل لا يصدق أن ممكن الوجود قد يكون واجب الوجود بل يراه تناقضاً ولا يعرف صلة هذا الأمر بحدوث العالم .

فانظر الى هذا الفاضل مع أنه عربى ومصرى كيف لم يتوفق بالمطالعة لمعرفة مراد ابن سينا من عبارته الواضحة وفي هذه المسألة التي هي من بدهيات الفلسفة الإسلامية ويعرفها حتى المبتدىء . فوقع فى خبط عشواء ولم يعرف أن الفلاسفة إتفقت على أن العقل إذا لاحظ الموجود من حيث أنه

يمكن لا يقتضى وجوداً ولا عدماً ويتساوى وجوده وعدمه لعدم معقولة
 الأولوية الذاتية وعدم كفاية الأولوية الخارجية ؛ طلب لا محالة مرجحاً
 يجب به وجود الممكن ، لجزمه بضرورة بطلان ترجح أحد المتساويين من
 دون مرجح ، ولذلك أجمعوا على أن الممكن بالذات ما لم يجب وجوده عن
 العلة لا يوجد وسموا هذا الوجوب (الوجوب السابق) لسبقه على وجود
 الممكن ثم أثبتوا الممكن الموجود وجوباً بعد حصول الوجود وسموه
 الوجوب اللاحق ، وهو الوجوب بشرط المحمول الذى لا يمكن أن تخلو
 عنه قضية فعلية وذلك قالوا ؛ الممكن الموجود مخوف بوجودين بالغير
 مع إمكانية الذات ، فالعالم (أى الموجودات ما سوى الله) ممكن الوجود
 وإنما تدبعت وجوداتها على أعدامها بإيجاب المبدع الأول فوجدت وهذا
 معنى الحدوث الذاتى الذى رأى ابن سينا ضرورة ثبوته للعالم .

التقسيم « ح » « علم التصوف »

وهو علم تعرف فيه كيفية القيام بوظائف العبودية وشروط الرياضة
 النفسية وآداب تصفية النفس للوصول الى غاية المعرفة الممكنة ، وأقسامه
 خمسة علوم .

- الأول — علم السلوك ؛ ويقال له ، علم الطريقة ، وفنونه سبعة :
 - (١) معرفة عقائد السالكين (٢) معرفة كيفية أعمال السالكين
 - (٣) معرفة شروط السلوك وآداب السالكين (٤) معرفة مقامات
 - السالكين (٥) معرفة أحوال السالكين (٦) معرفة مصطلحات

السالكين (٧) معرفة مستحسنات المتصوفة .

الثاني — علم الحقيقة : وفنونه خمسة عشر [١] علم معرفة النفس وحقائق اللطائف الروحانية [٢] علم معرفة كيفية إيجاد المفردات [٣] علم معرفة كيفية حصول التعدد والتأليف وظهور العوالم المختلفة في الملك والملكوت ومعرفة ظهور حجب الروح بسبب التعلق بالبدن (٤) علم معرفة كيفية التوفيق بين المختلفات (٥) علم معرفة حقيقة التوحيد ومراتبه (٦) علم المكاشفات ٧٠ ، علم المشاهدات [٨] علم معرفة تجلي ذات الحق تعالى وصفاته وأفعاله [٩] علم معرفة الأنوار (١٠) علم معرفة الأسرار [١١] علم معرفة كيفية تسخير الكائنات [١٢] علم معرفة طي الزمان والمكان [١٣] علم معرفة أسماء الحق تعالى وصفاته وأفعاله [١٤] علم معرفة المبدأ والمعاد [١٥] علم معرفة الوصول .

الثالث — علم المرصاد : وفنونه اثني عشر علما [١] علم الفريضة [٢] علم الفضيلة [٣] علم الدراسة [٤] علم الوراثة [٥] علم القيام [٦] علم الحال [٧] علم الخواطر [٨] علم الضرورة [٩] علم السعة [١٠] علم اليقين [١١] علم الغيب اللدني [١٢] علم الموازنة .

الرابع — علم الحروف : ومن أقسامه علم الدوائر والنقاط وأسرار الحروف عند الصوفية .

الخامس — علم الفتوة : وتعرف فيه كيفية ظهور نور الفطرة الإنسانية وفنونه سبعة [١] معرفة حقيقة الفتوة [٢] معرفة مظهر الفتوة ، ٣ ، معرفة شرف الفتوة وغايتها وأصولها ، ٤ ، معرفة شروط الاستعداد للفتوة ، ٥ ، معرفة كيفية اخذ الفتوة ، ٦ ، معرفة مصطلحات الفتيان ، ٧ ، معرفة خصائص الفتيان .

التقسيم « ط »

أقسام الفلسفة الطبيعية ثمانية علوم

[١] علم سمع الكيان ، أى الطبع من الكائن ، وقد يسمونه ، السماع الطبيعي ، والمراد به أول ما يسمع فى الطبيعيات من الأحوال العامة للجسم الطبيعي .

[٢] علم السماء والعالم .

[٣] علم الكون والفساد .

[٤] علم الآثار العلوية : ويقال له ، النيران .

[٥] علم المعادن .

[٦] علم النبات وفيه يعرف أن عالم النبات متوسط بين عالمي الجماد

والحيوان ومحقق لنا موسى الإرتقاء .

[٧] علم الحيوان .

[٨] علم النفس .

وقيل فى وجه الضبط : أن موضوع الفلسفة الطبيعية هو ، الجسم

الطبيعى بما هو واقع فى التغير ، فاما يؤخذ هذا الموضوع مطلقاً ويبحث

عن أحواله فهو ، علم سمع الكيان ، ويبحث فيه عن الأحوال العامة للجسم

الطبيعى مثل « كل جسم له شكل طبيعى ، وله جهة » وكل جسم

متناهى الأبعاد .

ولما ما يؤخذ الموضوع مقيداً بأنه بسيط : فاما أن يبحث عنه

مطلقاً فهو ، علم السماء والعالم ، وتعرف فيه أحوال الأجسام البسيطة

والحكمة فى صنعها ونضدها ، ولما يبحث عنه من حيث يقع فيه الانقلاب

والاستحالة فهو ، علم الكون والفساد وتعرف فيه كيفية التواليد والتوالد
وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الأجسام الأرضية من السماويات في نشوءها
وحياتها واستبقاء الأنواع مع فساد الأشخاص .

وإما يؤخذ الموضوع مقيداً بأنه مركب غير تام فهو (الآثار العلوية)
وفيه يبحث عن كائنات الجو من السحب والأمطار والثلوج والرعد والبرق
ونحوها . ويقال له (علم التغيرات الجوية) .

وإما يؤخذ الموضوع مقيداً بأنه مركب تام فهو منهصر في أربعة
أقسام ، لأنه إما يكون بلا نمو وإدراك ، وإما مع نمو بلا إدراك وإما مع
إدراك بلا تعقل ، وإما مع التعقل ، (أما الذي بلا نمو وإدراك فهو
(علم المعادن) ويبحث فيه عن تكون المعادن بالطبع وأصنافها من سائل وتام
وجامد ومتطرق ودرجاتها المختلفة في النضوج ، وأعلامها بما يوجد فيه
بعض خواص النبات (كالمرجان) المتكون في حد أفق النبات (١) .

(وأما الذي مع نمو بلا إدراك) فهو (علم النبات) ويبحث فيه عن
نشوء النبات وقواه ونفسه وأقسامه من النبات (المعين) الواقع في حد
أفق الجراد مثل (الكماة) و (وخضراء الدفن) التي تخرج أول النهار
بالغداة وتيبس وقت الهجرة إلى أعلى أقسامه وهو النبات (الحيواني)
الواقع في حد أفق الحيوان [كالنخل] الذي جسمه نباتي ونفسه حيوانية ،
ولذلك يتميز ذكره عن انثاءه ، ويحتاج إلى التلقيح ليتم حمله ومن كالتفاد في

(١) هذا التعبير أحسن من عبارة (ابن خلدون) في المقدمة حيث
قال في الصحيفة ٣٨ : وآخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات ، وآخر
أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن
آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده

الحيوان ، وبذر النخل الذى يسمى طلعاً وبه يلقح النخل شبيه الرائحة بذر
 الحيوان ، وفى أصله جزء تزيد فيه الحرارة الفريزية وهو بمثابة القلب فى
 الحيوان فتنبعث عنه الأغصان والفروع كما تنبعث الشرائين من قلب الحيوان ،
 وله مع ذلك مبدأ آخر غير عزوقه وأصله اعنى الجمار الذى هو كالدماع من
 الحيوان فان عرضت له آفة تلف ، ولذلك يموت النخل اذا قطع رأسه
 أو غرق فى الماء ، وقال بعض الفلاسفة الأقدمين : ان البذرة فيها التذكير
 والتأنيث وأن نوع النبات ذا حس لأنه يحس بالمواضع الندية فيمتد إليها
 ويتجافى عن المواضع اليابسة ، وإذا أحس بضوء نزل من ثقب وهو تحت
 سقف عدل عن طريقه ومال الى ذلك الضوء ، وأعجب من ذلك ما ذكره
 بعض من انه يوجد بعض الأفراد فى النخل يرغب طبعاً الى نخل معين فلا
 يثمر الا بأن يلقح منه ، وهذا يشابه خاصية الألفة والعشق فى ذوى الحياة
 وأثبت بعض الفلاسفة حس اللمس لبعض النبات [كالصدف] والحلزون .
 [وأما الذى مع ادراك بلا تعقل] فهو [علم الحيوان] ويبحث
 فيه عن النفس الحيوانية وقواها وأنواع الحيوان من أدنى مراتبه وهو
 [الحيوان النباتى] الذى لا يتزاوج ولا يختلف المثل ولا يزيد على النبات الا
 بالحركة الاختيارية وحاسة اللمس ، ثم الذى له [حاستان] كالذود الذى على
 الأشجار فان له [حاسة اللمس] و [حاسة الذوق] ثم الذى له [ثلاث
 حواس] وهو ما فى جوف البحار العميقة فانه يزيد . حاسة الشم ، ولا سمع
 له ولا بصر ثم الذى له . أربع حواس ، فيزيد . حاسة السمع ، وهو نوع
 يقال له . الحلم ، يعيش فى المواضع المظلمة ، ثم الذى له . خمس حواس ،
 كالسمك والموام والسباع والأنعام الى الحيوانات الذكية اللطيفة الحواس
 التى تستجيب للتأديب ويقبل الأمر والنهى وتستعد لقبول اثر التعزيز

« كالفرس ، الذى قارب الانسان بخلقه النفسى ، والفيل ، الذى قاربه بذكائه ،
 والبازى المعلم ، الى أعلى الحيوان القريب من أفق الانسان [كالقرد] الذى
 قارب الانسان بظاهر صورته ويحاكيه من تلقاء نفسه ولا يفقد الا العقل
 والنطق وهذه غاية أفق الحيوان [وأما الذى مع التعقل] فهو [علم النفس]
 و [عالم الانسان] ويبحث فيه عن وجود النفس الناطقة الانسانية ،
 وبساطتها ، وتجردها ، وقوامها ، واحوالها ، وبطلان التناسخ . ويبتدىء
 العالم الانسانى من الانسان الأدنى المتصل بآخر الافق الحيوانى ، كالانسان
 المتوحش الساكن فى اقاصى المعمورة من الشمال والجنوب الذى لا يتميز
 من أعلى الحيوان الا بمرتبة يسيرة ، ثم يتدرج فى الفهم وتزايد قوة التمييز
 والادراك الى حد أوساط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل
 والى هذه المرتبة ينتهى فعل الطبيعة . ومن هنا يبتدىء فعل النفس
 والاكوان التصورية المجردة ويقع الشروع فى كتاب الفضائل الانسانية ؛
 فيأخذ فى الارتقاء حتى يصل الى أفق الملائكة الأعلى ، وفى المرتبة التى هى أعلى
 مراتب الانسان تتكمل دائرة الوجود ، ويصل أولها بآخرها ، ونصفها
 الأول « قوس النزول ، ونصفها الأخير (قوس الصعود) وهذا الاتصال
 جمل للكثرة وحدة تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية مبدعها
 وموجدما ، وحكمته ، وقدرته ، وجوده ، تبارك اسمه ذو الجلال والاكرام .

التقسيم «ى»

«العلوم الفرعية للفلسفة الطبيعية»

ستة عشر علماً

«١»

«علم الطب»

ويبحث عن أحوال البدن الأنسانى وأركانه ، وأمراضه ،
وكيفياته ، وكمياته ومبادئه من حيث الصحة والمرض ، وأسبابهما وعلامتهما ،
ليدفع المرض ، وتحفظ الصحة ، ومن فروع (علم التشريح) وهو
يبحث عن أجزاء البدن لمعرفة كيفية تركيبه وأجراء العلاج على ما ينبغي .

« تنبيه »

كان طب الرئيس (ابن سينا) متبهماً في كليات أوروبا من القرن الثمانى
عشر الميلادى الى القرن السابع عشر .

«٢»

«علم احكام النجوم»

وهو علم تعرف فيه كيفية تأثير الكواكب فى الكائنات الأرضية والغرض
فيه الإستدلال من أوضاع الكواكب وأشكالها ووقوعها فى درج البروج
بقياس بعضها الى بعض وبقياس جملة ذلك الى الأرض على ما يكون من
أحوال أدوار العالم والملك والممالك والبلدان والمواليد والتحاصيل

والاختيارات ، (وهو علم تخميني)

(تنبيه)

كان الإنباء بالمستقبل علماً شائعاً بين الأقدمين ، وكان من فنونه علم الجفر ، والرمل ، والزايجة ، وأحكام النجوم ؛ وكانوا يمتقدون بأن للأجرام العلوية تأثيراً في هذه الأرض وكائناتها ، ثم انحط هذا العلم بمرور الزمن حتى وصل الى مستوى الشعوذة ؛ وسبب ذلك أن الكثيرين ممن زاولوا هذا العلم حطوا من شأنه بسوء تصرفهم وبما لجأوا اليه من أساليب الخداع والغش والدجل حتى أصبح هذا العلم عاراً على طلابه ومزاويله .

وغنى عن البيان أن كثيراً من الناس ماديون ؛ واتباع المذهب المادى يابون أن يسلّموا بأى شيء أو أن يصدقوا أى شيء لا تؤيده الحواس ولا يثبتته البرهان العلمى ؛ ولذلك ينظرون الى العلم المبني على غوامض أسرار الطبيعة نظرة استهتار وإحتقار ، على أن العلماء إتضح لهم أن ما انكشف من تلك الأسرار ليس شيئاً في جانب ما إستتر ؛ فانجبت عقولهم حديثاً الى هذا العلم لغر بلته وعزل الخرافة فيه عن الحقيقى وأخذوا يسمعون للكشف عن غوامض الطبيعة بأظهار العلاقة الكائنة بين ما يرى وما لا يرى ؛ وفريق منهم يقولون : إذا كان بعض الكواكب يؤثر في البعض الآخر من حيث الجذب والاشعاع وزيادة الخصب والنماء أو قتل الحياة ، فكيف ننكر أن لتلك الكواكب تأثيراً في الأجسام الحية ؟ وإذا كانت الأشعة المنبعثة من الشمس تنمى النبات والحيوان فلماذا ننكر أن لأشعة الأجرام الفلكية الأخرى أيضاً تأثيراً في أجسامنا وقوانا ونشاطنا في تعيين مستقبلنا ايضاً ؟ ولقد ثبت منذ اكتشاف الكهرباء اللاسلكية ، التي تملأ فضاء الكون أننا محاطون بقوى

كثيرة من قوى الطبيعة غير المنظورة . وإذا كان الأمر كذلك فن الذى يستطيع أن ينكر أن لتلك القوى تأثيراً فى نفوسنا وأجسامنا ومستقبلنا ؟

« ٣ »

(علم الكيمياء)

وهو علم يعرف به تدبير الأجسام المعدنية وتحويلها من صورة الى اخرى وتبديل قواها بعضها ببعض لتوليد خاص بقلبها من كونها الطبيعى الى كونها التركيبى ليظهر منها شخص كامل تكوينى ، (وموضوعه) جسد فى جسد وهو (المعدنى المتطرق) وهو نوع واحد تندرج تحته أصناف الفلزات المتمايزة بأعراض مفارقة ، (والغرض) منه سلب الجواهر المعدنية خواصها وإفادتها خواص غيرها وإفادة بعضها خواص بعض ليتوصل بها الى إيجاد جوهر ثمين من هذه الأجساد كالذهب والفضة والأحجار الكريمة .

(٤)

(علم الليبىاء)

وهو (علم الطلسمات) ويعرف فيه تمزيج القوى السماوية العالية الفاعلة بقوى بعض الأجرام الأرضية السافلة المنفعلة لتتألف من ذلك قوة لإحداث امر غريب فى عالم الأرض وموضوعه روح فى جسد .

(٥)

(علم الهيبياء)

وهو علم يعرف فيه احوال السيارات والفواعل العلوية فى القوابل

السفلية وتسخير الروحانيات والعزائم والدعوات ومعرفة استخراج الاعوان
وسائر التسخيرات .

(٦)

(علم السيهياء)

وهو علم الحيل السحرية ، ويقال له ، علم الخيالات ، وهو علم
يقتدر بها على إراءة مثالات خيالية لا حقيقة لها في الخارج ، وموضوعه ،
روح في روح .

(٧)

(علم النعيماء)

وهو علم النيرانجات ، والنيرانج معرب « نورنك » ويقال له ، علم
الشعورذات ، ويعرف فيه إظهار خواص الامتزاكات ونحوها والغرض
منه تمزيج القوى الكامنة في جواهر العالم الأرضي بعضها ببعض لتحدث عنها
فعل غريب

(٨)

(علم الفراسة)

وهو علم يبحث عن الأحوال الظاهرة من حيث دلالتها على
الأحوال الباطنة والغرض فيه الاستدلال من الخلق الظاهر على الأخلاق
الباطنة وإثبات وجود علاقه بين أخلاق الانسان وشكله الخارجى وقد
طرأت على هذا العلم خرافات كثيرة ؛ ولكن الجزء الصحيح منه يدلنا

دلالة قاطعة على أن في عالم الطبيعة لم يوجد شيء عبثاً ؛ وليس علم الفراسة من العلوم الغامضة ولكنه يثبت لنا ناحية من نواحي العلاقة بين أخلاق الانسان ومصيره ، وهذا المصير هو اللغز الغامض الذي يحاول الانسان إستجلاء حقيقته .

ولا شك أن هنالك قرائن يمكن الاستدلال منها على المستقبل ، ولكن هذه القرائن ليست معصومة عن الخطأ ، بل ان الانسان الذي يحاول فك طلاسمها ليس بالضرورة معصوماً عن الخطأ ، ومع ذلك فليست مجردة من عنصر الحقيقة تجرداً تاماً ، ولا بد من أن يحىء يوم يماط فيه اللثام عن العلاقة بين العالم المحس والعالم غير المحس ويميز فيه بين العلم الحقيقي والأوهام الكاذبة .

(٩)

(علم التعبير)

وهو علم تعرف به امور خارجية من دال ذهني ، والغرض منه الاستدلال في التخيلات الحكمية على ما شاهدهته النفس في حال انغلاق الحواس عنها بالبخارات الخاطئية الصحيحة وهو حال النوم تخيلته القوة الخيلة بمثال غيره .

(١٠)

(علم الانفاس والهلالات)

وهو علم تعتبره الهنود في الاستدلال على الحوادث والاختيارات .

(١١) (علم الاوهام)

وتعتمد عليه الهنود غاية الاعتماد لمعرفة تسخير الاوهام ؛ ويعتقدون أن تحصيله لا يتيسر الا برىاضيات شاقة تقوم بها الهنود .

(١٢) (علم الخواص)

وهو علم تعرف به خواص المواليد الثلاث وهي الجماد ، والنبات ، والحيوان ؛ ومن فتره معرفة خواص الجواهر الثينة والأحجار الكريمة .
(١٣) علم الصنایع والحرف وهو معروف .

(١٤) علم الفلاحة وهو علم يبحث فيه عن تدبير المركبات النامية غير الحساسة ومن فروعه علم معرفة النبات .
(١٥) علم البيطرة وهو علم طب الدواب ؛ ويقال له ، علم الزردقة ، و ، علم البزدره ، .

(١٦) علم سياسة الدواب والسباع والطيور .

التقسيم (يا)

الفلسفة الأولى ، تبحث عن أحوال الموجودات وعن أسباب الوجود وأقسامه وأحكامه ، ومباحثها الأصلية أربعة ، لأن الموجود إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ، والممكن إما جوهر أو عرض ؛ فالببحث عن أحوال الموجودات إما يكون عن أحوال تختص بأحد هذه الأقسام أو يكون عن أحوال مشتركة بين قسمين منها كالإمكان المشترك بين الجوهر

والعرض أو مشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة والعلية ، فإن كان البحث عن الأحوال المشتركة فهو ، مبحث الأمور العامة ، ، وإن كان البحث عن الأحوال المختصة بالجواهر فهو ، مبحث الجواهر ، .
 وإن كان البحث عن الأحوال المختصة بالأعراض فهو ، مبحث الأعراض ، ، وإن كان البحث عن الأحوال المختصة بالواجب فهو ، مبحث إثبات العلة الأولى والجواهر الروحانية وإسناد نظام الممكنات الى المبدأ الأول ، حسبما يناسب هذه الفلسفة ، ؛ إذ أفردت (الفلسفة - الإلهية) لتفصيل البحث عن الأحوال المختصة بالواجب وصفاته وآثاره وأفعاله وما إليها من مباحث النبوات وما يتبعها والمعاد .

التقسيم (يب)

(الاقسام الفرعية للفلسفة الاولى)

(أ) البحث عن الروح وأحوال النفس بعد مفارقة البدن
 (ب) البحث عن الوحي والالهام وكيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤديه ، ومعرفة ان الوحي كيف يتأدى حتى يصير مبصراً أو مسموعاً بعد روحانيته (ج) اختصاص من يوحى اليه بخاصة تكون له تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة ويخبر عن الغيب ، وأن الأبرار الأتقياء كيف يكون لهم إلهام يشبه بالوحي وكرامات تشبه المعجزات ؟ وما هو الروح الأمين وروح القدس ؟ ، د ، البحث عن المعاد الروحاني .
 وإنما خصصوا المعاد بالروحاني لاعتقادهم بأن المعاد الجسماني لا يمكن اثباته بقواعد الفلسفة ، ولذلك قال : ابن سينا ، في الشفاء : المعاد منه ، ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته إلا من طريق الشريعة

وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث ؛ وقد بسطت الشريعة
الحقة التى أتانا بها سيدنا ومولانا محمد [ص] حال السعادة والشقاوة التى
بحسب البدن ، و [منه] ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته
النبوة وهو السعادة والشقاوة التابعتان للأنفس ا هـ .

وتصدى [صدر الفلاسفة المتأهلين] لاثبات المعاد الجسماني ولكن
المعاد الذى أثبتته جسماني في الاسم فحسب .

والسبب في ذلك أن الفلاسفة اعتقدوا بأن للمادة الجسمية لوازم
يستحيل انفكاكها عنها في جميع اطوارها الوجودية ، ولذلك لا يتكون
الجسم المادي الا من العناصر عن طريق طبيعي ولا ينمو الا بواسطة
الأخلاق وقالوا بالتلازم بين الصورة وبين المادة في الوجود ، ومن المسلمات
عندهم أنه لا يمكن وجود المادة الجسمية في الخارج بدون تلك اللوازم والمعاد
الجسماني يقتضي وجود المادة في الخارج من دون لوازمها .

ونحن بعون الله تعالى أثبتنا نظرية لم يسبقنا اليها غيرنا فيما نعلم وهي
ان اللوازم التي اعتقدوا أنها لوازم المادة ليست في الحقيقة ونفس الامر
من لوازمها وإنما هي من لوازم النشأة ووعاء هذا الوجود الدنيوى ، فمن
الممكن أن توجد المادة الجسمية في خارج الذهن وفي نشأة الآخرة بدونها
وحيث أن الزمن يريتنا في كل يوم ان الآراء القديمة في قصر الأجسام على
خواص معينة وفي حد الغايات بوسائل خاصة آراء باطلة فينبغي ان لا تعتمد
الفلسفة عليها ، وقد شيدنا أساسها في كتاب [تطور الفلسفة] وفي
[رسالة المعاد الجسماني] ونوهنا بها في تضاعيف دروس [الفلسفة
الالهية] عسى أن تكون من الآثار الخالدة .

التقسيم يج

العلوم الأصلية (للفلسفة الوسطى) أربعة ويقال لها (العلوم الرياضية) و (علوم التعاليم) .

(١)

(علم الحساب)

ويقال له (علم العدد) وهو علم معرفة الأعداد وخواصها ، والفرض فيه معرفة حال أنواع العدد وخاصية كل نوع في نفسه وحال النسب بعضها من بعض ، وواضع براهينه (فيثاغورس) ؛ والحساب على قسمين نظري وعملي ويختص القسم النظري وخواص العدد ونسبه في اليونان باسم (الآرتماطيق) أى علم النسب .

(٢)

(الانسطرونوميا)

وهو (علم الهيئة) ويقال له (علم النجوم) وهو علم معرفة الأجرام العلوية ، والفرض منه معرفة حال أجزاء العالم في أشكالها وأوضاع بعضها مع بعض ومقاديرها وأبعاد ما بينها وحال الحركات التي للأفلاك والتي للكواكب وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التي بها تتم الحركات ، وكان يشتمل عليه كتاب (المجسطى) ولكن المسلمين أفردوه بالتدوين وأضافوا إليه فوائد مهمة ؛ ومباحثه الأصلية ثلاثة [١] بيان أبعاد الكواكب وأعدادها ومساحاتها وأشكالها وحركاتها ونسبها [٢] بيان ما يترتب على حركاتها من الكسوف والخسوف واختلاف الفصول وأمثالها

[٣] البحث عن الأرض ومقدار المعمور منها والمغمور والخراب والجبال والبحار والبرارى والأنهار ، ويقال له [جغرافيا] .

(تذييه)

[قال فى المنتخب من تذكرة الأنطاكي] : [جغرافيا] علم بأحوال الأرض من حيث تقسيمها الى الأقاليم والجبال والأنهار وما يختلف حال السكان باختلافه ، وهو علم يونانى لم ينقل له فى العربية اسم مخصوص . هـ ا .

(٣)

(الجو مطريا)

أى [علم الهندسة] وهو علم يبحث فيه عن عوارض الكم المتصل فهو علم معرفة المقادير وأحوالها ، والغرض فيه معرفة حال أوضاع الخطوط وأشكال السطوح وأشكال المتسطحات والنسب الى المقادير كلها والنسب التى لها بما هى ذوات أشكال وأوضاع ويشتمل عليه [تحرير أصول الهندسة] للفيلسوف الطوسى وهو حرر كتاب [الأسطروشيا] لأقليدس ، ولا بد لتكميل الهندسة من دراسة [الأكرات] و [الاسطوانة] و [المعطيات] وهى الدروس المتوسطة ولذا يقال لكتبتها [المتوسطات] ثم دراسة الهندسة العليا لاستخراج براهين علم الهيئة وكان يشتمل عليه كتاب [المجسطى] ثم أفرد بالتدوين فى الدور الإسلامى

(٤)

(علم التأليف)

وهو صناعة التأليف في معرفة النسب واذا اعتبر التأليف والتناسب في الصوت يقال له [علم الموسيقى] وقيل في وجه الضبط : ان موضوع جميع العلوم الرياضية هو [الكم] وانواعه أربعة لأن الكم إما متصل أو منفصل ؛ والمتصل إما متحرك أو ساكن [قار] ، فالكم المتصل المتحرك [موضوع علم الهيئة] ، والكم المتصل الساكن [موضوع علم الهندسة] ، والكم المنفصل إما أن يكون له نسبة تأليفية ، أولاً ، [والثاني موضوع علم الحساب] [والأول] [موضوع علم التأليف] ومن أقسامه [علم الموسيقى] الذي موضوعه [الكمية العددية الحاصلة في الصوت الكائنة في الهواء] والموسيقى علم يعرف منه حال النغم والإيقاعات وأحوالها والعلة في إتقانها وإختلافها وحال الأبعاد والأجناس والجموع والانتقالات وكيفيه تأليف اللحن بالبراهين [والنغمة] صوت لا يث زماناً تجرى فيه الألحان مجرى الحروف من الألفاظ [ويستطفا] ستة عشر ، [وأوتارها] أربعة وممانون ، ، والإيقاع ، إعتبار زمان الصوت ، وتركب أصول الموسيقى من ثلاثة ، وهي ، السبب ، و ، الوجد ، و ، الفاصلة ، وانواع التركيب في اللغة العربية ثمانية ، الثقيل الأول ، و ، خفيفه ، و ، الثقيل الثاني ، و ، خفيفه ، و ، الرمل ، و ، خفيفه ، و (المزج) و (خفيفه) .

وفائدة هذا العلم إما بسط الأرواح وتعديلها وتقويتها ، ويستعمل في الأفراح والحروب وعلاج الأمراض ، وإما قبض الأرواح ، ويستعمل

في المآتم وبيوت العبادات لقبض النفوس عن هذا العالم وتحريكها الى
مبدأها ، فالموسيقى يدرس لأغراض دينية ووطنية فوق غرض التسلية
بنغماتها وألحانها ، وما يقال من أن الألحان الموسيقية مأخوذة من نسب
الأصطكاكات الفلكية فهو من جملة رموزهم .

وأهم فوائد هذا العلم أن به يعرف أن نسبة المساواة هي أشرف
النسب إذ لا يمكن تعقل المساواة من دون تعقل الوحدة ، والوحدة مرتكزة
في أعلى مدارج الشرف ، ولذلك كانت (العدالة) أشرف مكارم الأخلاق
لأنها تدل على معنى المساواة .

التقسيم (يد)

العلوم الفرعية للفلسفة الوسطى فروع علم الحساب تسعة عشر علماً

(١) علم عقد الأنامل

ويقال له (علم حساب العقود) و (علم حساب اليد) وهو
(علم معرفة المجموعات العددية بأوضاع عقود الأصابع) ، وكان العرب
يستعملونه في مقاصدهم في الجاهلية وبعد الإسلام (١) و (كيفية وضعه)

(١) قال أبو محمد عبد الله ابن مسلم ابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة
٢٧٦ هـ في كتاب الخواص من عيون الأخبار : جاء اعرابي الى بعض
الكتاب فسأله فأمر الكاتب غلامه بيمينه أن يعطيه عشرة دراهم وقيصاً من
قصه ، فقال الاعرابي :

(حول العقد بالشمال أبا الأصبع مع وأضمم الى القميص قيصاً)

أن أهل الحساب لما وجدوا عقود أصابع اليدين على عدد حروف التهجي ثمانية وعشرين عقداً أرادوا أن يستعملوا هذه العقود في التفاهم كما تستعمل الحروف ووضعوا بأزاء عقود الأعداد من الواحد الى عشرة آلاف تسع عشرة صورة مأخوذة من أوضاع أنامل أصابع اليدين وعقودهما ، وذلك ؛ لأنهم خصوا اليد اليمنى بمرتبتى الآحاد والعشرات وعينوا من أصابع اليد اليمنى الخنصر والبنصر والوسطى لعقود الآحاد التسعة والمسبحة والابهام لعقود العشرات التسعة فصار مجموع الصور في اليمنى ثمانى عشرة صورة تدل على مرتبتى الآحاد والعشرات (وعينوا) من أصابع احدى اليدين رأس الابهام والمسبحة وطرفيهما المتقابلين لعقد عشرات الألوف فصارت (تسع عشرة صورة) تسمى (أصول العقود) .

— (إن عقد اليمن يقصر عنى وأرى في قيصكم تقليصاً) .
يقول حول عقد اليمن وهو عشرة الى عقد الشمال وهو مائة .
كان للعرب (حساب عقد الأنامل) فالعشرة يدل عليها بجعل السبابة في اليمنى حلقة ؛ فاذا أريد المائة جعل السبابة اليسرى حلقة ١٠٠ .
وجاء في الحديث الصحيح : أسلم أبو طالب (رض) بحساب الجمل وعقد يده ثلاثاً وستين ، وفي صحيح آخر رواه مسلم : أن النبي (ص) وضع يده اليمنى في آخر النشيد على ركبته اليمنى وعقد ثلاثاً وخمسين ١٠٠ .
ولكن هذا العلم أضاعه إهمال المسلمين منذ قضى على مجد الاسلام جهلهم دينهم وما كان لهم من علوم وفنون وحضارة زاهرة حتى خفى أمره على بعض الأعلام ووقع في كتاب (مجمع البحرين) من السهو في تفسير الحديث الأول ما الجأنا في عنفوان الشباب الى تأليف كتاب (الكامل في أصول عقد الأنامل) .

وخصوا اليد اليسرى بمرتبتى المآت والالوف وعينوا لها ثمانى عشرة
صورة أمثال الصور المذكورة فى اليمنى من دون تفاوت فصارت عقود اليدين
سبعة وثلاثين عقداً وصورها فى الظاهر سبع وثلاثون صورة وفى الحقيقة
تسع عشرة صورة لا ازيد ، واحدة منها فى إحدى اليدين وثمانى عشرة فى
كلتا اليدين بلا اختلاف وتفاوت ، إذ صور العقود من الواحد الى تسعة
فى اليمنى وصور عقود آحاد الالف من الالف الى تسعة آلاف فى اليسرى
متساوية الاشكال ومتحدة الأوضاع ، وكذلك صور عقود العشرات من
العشرة الى تسعين فى اليمنى وصور عقود المائة الى تسعمائة فى اليسرى متفقة
فى الاشكال ومتحدة فى الأوضاع ، فالصورة الدالة على ثلاثة مثلاً فى اليد
اليمنى تدل بعين شكلها فى اليد اليسرى على ثلاثة آلاف ، والصورة الدالة على
تسعين مثلاً فى اليد اليمنى تدل بعين شكلها فى اليد اليسرى على تسعمائة ومن
هذا يظهر ما قصده الشاعر بقوله :

وكفاك لم تخلقا للندى ولم يك ببخل لها بدعة
فكف عن الخير مقبوضة كما حط عن مائة سبعة
وأخرى ثلاثة آلافها وتسع منها لها شرعة

يعنى أن المذموم ببخل جداً ويده اليمنى مقبوضة على صورة ثلاثة
وتسعين ، وكذلك يده اليسرى أيضاً مقبوضة على صورة ثلاثة آلاف
وتسعمائة فكلتا يديه مقبوضتان عن الخير ولا يصدر منه عطاء (١) .

(١) وهذا أبلغ فى الذم بالبخل من قول الشاعر الفارسى فى ذم أحد
الملوك بالبخل حيث قال :

(عطاي شه محمرد والاتبار) (نه اندرنه آمد ، سه اندر چهار)

يعنى أن يده اليمنى فقط مقبوضة عن العطاء على صورة ثلاثة وتسعين .

(٢) (علم الاوفاق)

ويقال له ، علم وفق الاعداد ، وهو علم يبحث فيه عن كيفية وضع الاعداد في بيوت الجدول الوفي بحيث يتساوى مجموع اعداد كل صف لمجموع اعداد كل واحد من سائر الصفوف الرأسية أو الأفقية أو الصفوف المار بها قطر الجدول ، ومعرفة خواصها وقائده ، جلب نفع أو دفع ضرر خاصية أو دعمها الله تعالى في تلك الاشكال .

(٣) (علم خواص الاعداد)

ويعرف فيه ما للعدد من الخواص اللازمة ، مثل أن كل عدد فهو نصف مجموع حاشيتيه القريبتين أو البعيدتين بنسبة واحدة ، ومثل أن العدد منه تام ومنه زائد ومنه ناقص ، ومثل أن العدد إما زوج أو فرد أو زوج الزوج أو زوج الفرد .

(تنبيه)

كان هذا العلم مخصوصا بالتدوين في عهد ابن سينا ، وبعده ولكن المتأخرين جعلوه من علم الحساب فأخذوا ما لا بد منه وحذفوا الباقي .

(٤) (علم الحساب المفتوح)

وهو قسم من الحساب يتعلق بالذهن خاصة ولا يحتاج العمل فيه الى

(٥)

(علم حساب التخت العددي)

وهو علم تعرف به كيفية مزاولة الأعمال الحسابية بأرقام تدل على الآحاد وتغني عما عداها بالمراتب وهو منسوب الى حكاء الهند الاقدمين ، وقد يقال له ، علم التخت والقراب ، و ، علم التخت والميل ، .

(٦)

(علم حساب النجوم)

ويعرف به حساب البروج والدرج والدقائق والثواني والثالث ومراتبها في الصعود والزلول

(٧)

(علم التعابي)

وهو علم تعرف به كيفية ترتيب العساكر في الحروب وتنظيم صفوفها وطبقاتها وتسوية هيئاتها واتخاذ القواعد الحربية حسبما تقتضيه الأحوال لإحراز النصر ، وأهم المقاصد في هذا العلم معرفة أمرين ، أحدهما ، أن تهاجم عدوك من ناحية لا يترب هجومك منها ؛ ، والثاني ، أن تلجأ العدو بأن يهاجمك من حيث تترقبه وانت مستعد فيه لسد هجومه ، ولمعرفة أسرار الخواص الحرفية والعددية فائدة عظيمة في هذا العلم

(٨)

(علم الحروف)

علم باحث عن خواص الحروف لإفراداً وتركيباً وموضوعه الحروف الهجائية ، ومادته الأوثاق والتركيب ، وصورته كما وكيفاً وتالياً الأقسام والعزائم وما ينتج منها ، وغايته التصرف على وجه يحصل به المطلوب إيقاعاً وإنزاعاً .

وتعرف فيه أقسام الحروف وأعدادها وأسرارها وخواصها من الترتيب الأبجدي ، والابتثي ، والأهطمي ، والأيقفي ، والأجهزي ، والأنسفي ، وأمثالها ، والحروف الناطقة أو الصامتة ، والحروف المفردة أو المثاني أو المثلث ، والحروف الملفوظية أو المسروية أو الملبوبة ، والحروف النورانية أو الظلمانية ، والحروف المفاصلة أو المواصلة ، إلى غير ذلك من أقسامها وأحكامها العجيبة ؛ ومن جملتها زبر الحروف وبياناتها .

وهذا العلم يحتاج إلى الطب من وجوه كثيرة ؛ منها معرفة الطبائع والكيفيات والأمزجة .

(٩)

(علم حساب الفرائض)

وتعرف فيه قسمة التركات وتصحيح السهام لذوى الفروض إذا تعددت وانكسرت أو زادت الفروض على المال كل ذلك حسب تعاليم الفقه الاسلامي .

(١٠)

(علم حساب الدور)

وهو حساب يتعلق بالوصايا خاصة ويكون بعضه متوقفاً على بعض .

(١١)

(علم التفسير)

وقد يقال له : علم التبادل ، ويعرف به إستخراج الأوضاع والصور الممكنة في تبديل أماكن الحروف بالتقديم والتأخير من دون تكرار صورتها الأولى في سطر واحد غير السطر الأول والقاعدة الكلية فيه أن تضرب عدد الحروف التي تطلب تبادلها في عدد صور التبادل الممكنة في المرتبة السابقة فالحاصل عدد الصور الممكنة من التبادل في تلك الحروف فإذا عرفنا أن للأثنين من الحروف صورتين في التبادل فللثلاثة من الحروف ست صور وللأربعة منها أربع وعشرون صورة وهكذا وهذه صور التبادل الممكنة في لفظ : الكلمة ، التي لها أربعة حروف نثبتها للمثال .

ك ل م هـ - هـ ك ل م - م هـ ل ك - هـ م ل ك - م ل ك هـ - ل ك م هـ -
ك م ل هـ - ك هـ م ل - م هـ ك ل - م ل هـ ك - م ك ل هـ - ك هـ ل م -
هـ ل ك م - ل هـ ك م - ل م ك هـ - م ك هـ ل - ك م هـ ل - ل م هـ ك - ل هـ م ك -
ك ل هـ م - هـ ل م ك - هـ م ك ل - هـ ك م ل - ل ك هـ م .

فالصورة الممكنة التبدل لجلوس أربعة أشخاص على مائدة أربع وعشرون صورة و لجلوس سبعة أشخاص عليها خمسة آلاف صورة وأربعون صورة وهكذا ، ومن هذه القاعدة يعرف سر تركيب الألفاظ

والكلمات التي يتعذر إحصائها من ثمانية وعشرين حرفاً ، ولهذا العلم فوائد
وآثار عجيبة في علمي الأوفاق والجفر .

(١١)

(علم الجبر والمقابلة)

ويعرف به كيفية استخراج مجهولات عديدة من معلومات مخصوصة
على وجه مخصوص .

ومعنى الجبر أنه إذا كانت المعادلة فيما كسر وجب أن تجعله صحيحاً
فهذا هو الجبر ، أى جبر الكسر بجعله عدداً صحيحاً ومعنى المقابلة ؛ أنه
إذا كان في طرفي المعادلة أجناس متماثلة تنقص منها فيهما معاً بعدة واحدة ،
ولما كان هذان يكثران في هذا العلم سمي بهما ، وإن لم يكن ذلك الجبر
للصحيح ولا المقابلة في الحذف حاصلة دائماً .

(١٢)

(علم حساب الدرهم والدينار)

وتستخرج به المجهولات العددية التي تزيد عدتها على المعادلات الجبرية
وتظهر فائدها فيما تكشف فيه الأجناس المعادلة وتعمل به المسائل ذات
المجهولات الأربعة وليس بها معلوم .

« ١٣ »

(علم الجفر)

ويعرف به استخراج المطالب المجهولة بتدوير الترتيب في حروف

السؤال وتبديلها وإثبات جزء لكل حرف من حروف التهجى وإثبات صفحات لكل جزء وإثبات بيوت لكل صفحة وإثبات حروف لكل بيت ، وقيل في تعريفه ، أنه علم يبحث فيه عن الحروف وعن أجزائها التي هي حروف أيضا من حيث دلالتها على الحوادث المخزونة في كنوز الحروف باقتضاء الحكمة الإلهية ، وموضوعه ، الحرف من حيث أنه مستقل بالدلالة ، ولا استخراج المجهولات في علم الجفر طرق كثيرة أطولها ، قاعدة النسبة بين الحرفين والمداخل الأربعة ، ولا بد فيها من تعيين الحروف الدورية وحروف القوى ثم تحصيل حروف المستحصلة بقاعدة الطالب والمطلوب في الحروف ويعرف الطالبة بقاعدة مراتب العناصر فالحرف الترابي مثلا طالب للحرف المائي لا مطلقا بل بشرط كونهما في مستوى واحد من حيث المراتبة والدرجة فإذا كان المطلوب موجوداً في مراتبة الطالب ولكنه مخالف له في الدرجة كما إذا كان في الخامسة مثلا وجب إيصاله إلى درجته بقواعد الترفع والترقي والتنزل والمساواة في مراتب الأعداد وفي بعض الطرق الجفريّة تستحصل حروف المستحصلة بقاعدة التخصيص ، وهو قسم من التفسير .

« ١٤ »

« علم الامل »

« وهو علم معرفة طرق الاستدلال على الوقائع من خير أو شر بأشكال مخصوصة » والغرض منه إستخراج المطالب المجهولة بالأشكال الرملية وهي ستة عشر شكلا توضع في ستة عشر بيتاً ، وتسمى أربعة منها ، الأمهات ، ثم أربعة أخرى ، البنات ، ثم أربعة ، المولدات ، والأربعة

الآخيرة ، الشواهد ، أو ، الزوائد ، ، ويتألف كل شكل اما من أربع نقاط على هذه الصورة (\square) أو من أربعة خطوط أفقية على هذه الصورة (\equiv) أو منهما على هذه الصورة (\equiv) مثلا ، ويسمون النقطة فرداً والخط زوجاً باعتبار وصله بين نقطتين ، ولعنوان الفرد والزوج اعتبروا هذا العلم من فروع الحساب ، ولولاه لكان الأنسب من حيث النقطة والخط ان يعتبر من فروع علم الهندسة .

« ١٥ »

« علم حساب الخطأين »

ويعرف فيه إستخراج المجهولات العددية من وقوع خطأين ما لم يكن فيها ضرب مجهول في مجهول ، أو قسمة مجهول على مجهول ، أو أخذ جذر أو ضلع .

« ١٦ »

« علم حساب التحليل والتعاكس »

ويبحث فيه عن إستخراج المجهولات العددية بالعمل بعكس ما أعطاه السائل ، فإن ضعف فنصف ، أو زاد فانقص ، أو ضرب فاقسم ، أو جذر فربع ، مبتدئاً من آخر السؤال ليخرج الجواب .

« ١٧ »

« علم حساب الاربعة المتناسبة »

ويعرف منه إستخراج المجهولات لعددية اذا امكن جعلها في أربعة

أعداد متناسبة ، وهى ما نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ويلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين ، حسبما برهن عليه ؛ فاذا جهل احد الطرفين فاقسم مسطح الوسطين على الطرف المعلوم فالخارج هو المطلوب ، واذا جهل احد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين على الوسط المعلوم فالخارج هو المطلوب ، وهذا علم عظيم النفع لأن السؤال فيه يتعلق بالمعاملات ايضا كما يتعلق بالزيادة والنقصان .

« ١٨ »

« علم حساب الجمع والتفريق الهندى »

وهو نوع من الحساب للهندود الاقدمين .

« ١٩ »

« علم الملاعب »

وتعرف فيه أوضاع وضعها بعض الفلاسفة ؛ لتصفية الذهن وتقوية الفكر وتزويد العقل التجريبي .

التقسيم « ٢٠ »

العلوم الفرعية لعلم الهيئة عشرة

« ١ »

« علم الازياج »

وتعرف فيه مقادير السيارات وأبعادها ومواضعها وحركاتها

واوضاعها والنظرات بينها ومقادير الثوابت وصورها وأحوالها، (والأزياج)
 جداول تعرف منها حركات الكواكب والمشهور منها (١) زيج الحكيم
 « أبرجس » ، (٢) زيج الحكيم « مالاوش » ، (٣) زيج « بطلميوس » ، (٤)
 الزيج المأموني (٥) الزيج الحاكمي (٦) زيج الحكيم « ابن أعلم » (٧) الزيج الشامي
 (٨) الزيج العلائي (٩) الزيج الحثاني لفيلسوف الاسلام « نصير الدين
 الطوسي » ، (١٠) زيج الأدوار (١١) زيج « الغ بيك » ، ومن كتبها
 المشهورة « المجسطي » ، ومؤلفات « أبي المعشر » وضعها بأمر الخليفة الرشيد
 العباسي ، ومؤلفات الحكيم « كوشيار الجبلي » ، ومؤلفات الحكيم
 « ماشاء الله » المصري ، ومؤلفات « أبي الحسن الصوفي » ، وقانون
 المسعودي ، لأبي ريحان .

(٢)

(علم الارصاد)

وهو علم يتوصل به الى معرفة مقادير حركات الاجرام الفلكية
 بالآلات الرصدية ؛ (وفائدته) اتقان علم الهيئة واكمله ، ومن أقسامه
 معرفة طريقة صنع آلات الرصد .

(٣)

(علم الاضطراب)

ويقال له (علم تسطيح الكرة) و (الاضطراب) آلة مشتملة على
 أجزاء وصفحات وأرقام ؛ ويتحرك بعض اجزائها على انحاء خاصة واطوار
 منضبطة لقياس أبعاد الكواكب ، ويستعمل من ذلك المطالب الفلكية وبعض

الأحوال العلوية ، ويستنتج من ذلك بعض الأمور السفلية و (قيل) في وجه التسمية أن [الأصطر] في اللغة اليونانية [الميزان] و [لاب] بمعنى [الشمس] أو النجم و [قيل] أن [لاب] ابن ادريس [ع] ؛ وينقسم الأصطر لاب بحسب الجنس الى التام ، والنصفي ؛ والخمسي ؛ والسدسي ، والنسبي ؛ والعشري ، وتختلف فيها الأعداد المسجلة بين المقنطرات ففي الأول يبلغ التسعين وفي الثاني [٤٥] وفي الثالث [٣٠] وفي الرابع [٢٨] وفي الخامس [٢٥] وفي السادس [١٠] وفي السابع [٩] .

(٤)

(علم الربع المجيب)

ويقال له [علم القوس والجيب] [والربع المجيب] شكل بسيط مستو يحيط به ربع الدائرة ونصفا قطرها ؛ ويعتبر [أحدهما] خط المشرق والمغرب ويسمونه [الجيب التام] و [الآخر] خط نصف النهار أو خط وسط السماء ويسمونه [الجيب الأعظم] ويسمون هذا القوس [قوس الارتفاع] .

(٥)

(علم النائجة)

وتعرف فيه كيفية وضع جدولها واستخراج الطوالع والمطالع والآوتاد والفوارب لمعرفة الحوادث .

(٦)

(علم الأرقام)

وفيه تعرف أرقام الأزياج والأصطرلاب والتقويم التي توضع لمعرفة مقادير حركات الكواكب ونظراتها وتحرير كمية ما تعطيه من حيث الزمان والمكان ؛ وبيان حوادث السنة وتسجيل الأحكام المستخرجة من زائجة طالع السنة ؛ وبعض المتأخرين أفردوا معرفة التقويم بالتدوين .

(٧)

(علم الآلات الظلية)

وهو علم يتعلق بالأشعة ، ويعرف فيه ظلال المقاييس وأحوالها وتقدير حصص الأزمنة والإرتفاعات بها .

(٨)

(علم المواقيت)

ويعرف فيه أوضاع الأزمنة في مختلف البلدان والفصول ومقادير الإرتفاعات حسب انحراف البلاد بعضها عن بعض وإختلاف سموتها

(٩)

(علم صور الكواكب)

وتعرف فيه أحوال الكواكب من حيث مواضعها وأوضاعها وأشكالها منفردة ومجتمعة من حيث القرب والبعد ، وكان تفوق العرب في

هذا العلم ناشأ من ميسر الحاجة بهم الى السير في البيداء ليلا [وقيل] أنه
من وضعهم .

(١٠)

(علم الممالك والمسالك)

وتعرف فيه أحوال البلاد والبقاع من حيث الطول والعرض وسائر
الوجوه المميزة .

التقسيم (يو)

فروع علم الهيئة من العلوم المتوسطات ثمانية

تعرف في العلوم المتوسطات أمور يتوقف عليها اكمال العلوم الرياضية
والتبحر فيها ، وسميت بالمتوسطات لتوسطها في الترتيب التعليمي بين اصول
الهندسة [لأقليدس] والمجسطى [لبطلانيوس] وهذه العلوم مسجلة في
تسعة عشر كتابا أسموها [المتوسطات] وحررها الفيلسوف الاكبر
[الخواجه نصير الدين محمد الطوسي] في عدة مؤلفات ، تعتبر كتباً دراسية ،
ولعلم الهيئة منها فروع ثمانية :

[١] ظاهرات الفلك [٢] المطالع [٣] الطلوع والغروب
[٤] علم (الأكر) ويبحث فيه عن الأحوال العارضة للكرة (أى الجسم
الذى يحيط به سطح واحد مستدير) "عنصريا كان أو فلكيا ، متحركا كان
أو ساكنا ، ولكن موضوع (أكر او طولوقس) خاصة هو الكرة
المتحركة ، [٥] مباحث الكرة المتحركة [٨] مباحث المساكن [٧]
الأيام والليالي [٨] بيان جرم النيرين .

التقسيم (يز)

العلوم الفرعية لعلم الهندسة ستة عشر علما

(١)

« علم جر الاثقال »

وتعرف فيه كيفية صنع الآلات المخصوصة لنقل الأجسام الثقيلة بقوة يسيرة ، وقد برهن فيه على إمكان نقل مائة ألف رطل بقوة خمسة رطل .

(٢)

« علم المناظر »

وهو علم يتعلق بالنظر في المواد اللطيفة لاصلاح البصر من غير التفات الى الأشعة ، وتعرف فيه أحوال الباصرة والمبصرات واختلافها في كياتها باعتبار قربها وبعدها عن الناظر واختلاف أشكالها وأوضاعها وحال ما يتوسط بين الناظر والمبصرات وعلل ذلك .

(٣)

« علم المرايا »

وهو علم يتعلق بأحوال الأشعة من حيث الإنعكاس للوصول الى إرتسام شيء في شيء ، وتعرف فيه أحوال الخطوط الشعاعية المنعكسة والمنكسرة ومواقعها وزواياها ومراجعتها ، وكيفية صنع المرايا المحرقة بانعكاس أشعة الشمس عنها بتدبير سطوحها المقعرة والمحدبة وكيفية المحاذات.

(٤)

« علم المساحة »

وتعرف فيه كيفية إستخراج المقادير المجهولة بآلات معينة وتعديل الخطوط والمقادير ويستعلم فيه ما في الكم المتصل القار من أمثال الواحد الخطي أو أبعاضه أو كليهما ان كان خطأ أو أمثال مربعه كذلك ان كان سطحاً أو أمثال مكعبه كذلك ان كان جسماً .

(٥)

« علم استنباط المياه »

ويعرف منه كيفية إستخراج المياه والمائعات الكامنة تحت الارض واظهارها .

«٦»

« علم مراكز الاثقال »

وهو يبحث عن معرفة مركز ثقل الجسم المحمول (ومركز الثقل) حد في الجسم يتعادل بالنسبة الى الحامل .

«٧»

« علم نقل المياه »

وتعرف فيه كيفية شق الأنهار وسدها وإحداث القنوات .

« ٨ »

« علم المعاهد »

وقد يقال له (علم عقود الأبنية) وتعرف فيه كيفية إقامة الأبنية وأوضاعها وإحداث المدن .

« ٩ »

(علم الآلات الحربية)

وهو علم الاحتيال على بلوغ المآرب من طريق القهر والغلبة وتعرف فيه كيفية ايجاد الادوات الحربية وإختراع الآلات التي بها يحرز النصر في الحروب .

(١٠)

(علم المزاويل)

ويقال له (علم البنكومات) وتعرف فيه كيفية صنع الآلات المقدرة للزمان ، ومن نتائج هذا العلم ما ذكره (سيديو) الفرنسي في كتابه (تاريخ العرب) (ص ٢١٤) :

أن في زمن الفاطميين في مصر نبغ في سائر العلوم (أبو الحسن عباس ابن أبي سعيد عبد الرحمن ابن أحمد المشهور) (بابن يونس بن عبد الأعلى) فاخترع رقاص الساعة ، الدقاق ، ثم مات سنة ١٠٠٧ ، ميلادية أي قبل ولادة غليليو ، الذي ينسب إليه كشف ناموس هزات الرقاص بستة قرون . وقال الأستاذ الأمريكي ، دربير ، في كتابه ، المنازعة بين العلم والدين ، : الفلكيون من العرب قد اهتموا أيضا بتحسين آلات الأرصاد

وتهذيبها ، وبحساب الأزمنة بالساعات المختلفة الأشكال والساعات المائية ،
والسطوح المدرجة الشمسية ؛ وهم أول من استعمل البندول ، الرقاص ،
لهذا الغرض اهـ

(١١)

(علم الآلات الروحانية)

وفيه تعرف كيفية إيجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء ؛
وفائدته ، ترويض النفس بغرائب هذه الآلات كالمرج القطارة وقدحى
العدل والجور ، وسماه ، الخوارزمى ، « جام العدل » ، ١٠ .

١٠ ، وقال فى وصفه : إناء يعمل ويركب فيه أنبوبة وتكون العليا
مشقوبة وأسفل الأناء مشقوب ؛ فان كان ما فيه من المايح دون رأس الأنبوبة
السفلى ثبت وإذا على انصب المايح من الثقب الذى فى أسفل الأناء ، ولم يبق
منه الا مقدار ما يبقى من الأنبوبة اهـ . وقال غيره : إناء يعمل ويركب
فيه أنبوبة يلصق احد جانبيها بأسفل الأناء ويكون جانبها الآخر الى اعلاه
ثم تركيب أنبوبة اخرى بمثابة غمد يحيط بالأولى ويسد جانبها الذى يلى
الفوق ويفتح جانبها الذى فى قرب من أسفل الأناء فان كان ما فيه من
الماء دون رأس الأنبوبة الأولى ثبت . وإذا زيد فيه مقدار مثقال فى الأنبوبة
الثانية إنصب الماء من الأنبوبة الأولى ويجذب بعضه بعضا حتى لا يبقى فى
الأناء شيء اهـ

ومن هذه الآلات ، إبريق يعمل ويركب عليه صحيفة ملصقة به
ويجمل فى داخله أنبوبة مسدودة الجانبين ملصقة بالصحيفة ثم تثقب الصحيفة
من وسطها وتدخل من الثقب أنبوبة أخرى لها منفذ الى أسفله وتتصل من-

(١٢)

(علم الاوزان والموازين)

ويبحث فيه عن تعديل ما تعرف به المقادير

١٣ . علم إحداث الحصون .

١٤ - علم صناعة التصوير .

١٥ - علم الحيل المتحركة .

١٦ - علم المثلثات .

التقسيم يح

[١] معرفة نسب المقادير [٢] تحرير المناظر [٣] تربيعة الدائرة

[٤] تحرير مباحث المفروضات [٥] تحرير مباحث المأخوذات [٦]

تحرير مباحث الأشكال الكروية [٧] معرفة مساحة الشكل البسيط

والكروي [٨] خواص الخطوط المتوازية واعراضها الذاتية [٩]

الكرة والأسطوانة وتكسير الدائرة [١٠] مباحث انعكاس الأشعة

وانعطافها .

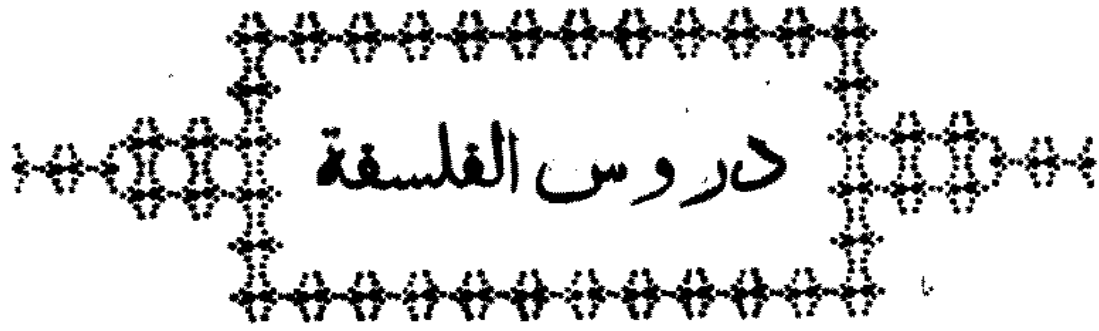
— الجانب الأعلى بالأنبوبة الأولى ثم تركب عليها أنبوبة وسيدة أخرى لا يزيد طولها على نصف طول الأنبوبة الأولى فإذا صب فيه ماء يقبل مقداراً يسعه ما دام الصب مستمراً وإن انقطع الصب في الأثناء ثم أعيد فلا يقبل بعد إلا تقطاع شيئاً أصلاً .

(كلمة الختام)

هذا آخر ما أردناه في الجزء الأول ؛ وسوف تبرز لك سائر
الاجزاء (بعون الله تعالى) حافلة بمباحث الفلسفة العالية ، حاشدة بمقاصد
العلوم السامية ، على طرز لم يعهد ، وطور لم يسبق — وما سبق برهان
ما سيجيء — وكلها حلقات متصلة ؛ وعرى مرتبطة ، يستدعى بعضها
بعضا ، ويتوقف بعضها على بعض ، جديرة بأن تطالع في تدبر وروية ،
وهذا الجزء في أوائله بل ونمامه كعنوان لما تتضمنه تلك الاجزاء ، أو
كدليل يرشد الزائر إلى أقسام المتحف الحافل بطرف مفاخر العرب
والمسلمين ، أعاد الله تعالى اليهم ماضى مجدهم وعزهم وعظمتهم •

وليس ذلك على الله بعزيز •





تأليف

الامام الأكبر فيلسوف الاسلام الأشهر
الشيخ عبد الكريم الننجاني



الجزء الثاني

الناشر

الفاضل الوجيه الكبير السيد محمد سعيد آل ثاب

الطبعة الثانية

مطبعة الفري الحديثة في النجف تليفون ٦٨٢

١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى يؤتى الحكمة من يشاء ؛ والصلوة والسلام على أشرف
الانبياء محمد وآله البررة الازكياء ، (وبعد) .

(الدرس الثانى)

تعريف الفلسفة

(تمهيد) قال المعلم الثانى (أبو النصر الفارابى) : لاسم (الفلسفة)
يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو على مذهب لسانهم (فيلسوفيا)
ومعناه (إيثار الحكمة) ، وهو فى لسانهم مركب من (فيلا) ومن : سوفيا ،
ففيلا الإيثار ، وسوفيا الحكمة .

و : الفيلسوف ، مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم
: فيلسوفوس ، فان هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه
: المؤثر للحكمة ، ، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذى يجعل القصد من حياته
وغرضه من عمره الحكمة . اهـ

وشاع إستعمال إسم : الفلسفة ، منذ القرن السادس قبل المسيح ع ، ،
واما قبل ذلك القرن فقد كان المتداول اسم : الحكمة ، وهو كان يتناول كل
مجهود عقلى فى سبيل تقدم المعرفة الانسانية بحقائق الاشياء الموجودة ،
وكان العالم بعلم الحكمة يدعى باسم الحكيم : سوفيست ، الى ان قال
: فيثاغورس ، فى القرن السادس ق م : لا حكيم الا الله وحده وانما الانسان
فيلسوف : فيلسوفوس ، فحسب أى : محب الحكمة ، ومنه أخذ لاسم
: الفلسفة ، بمعنى : محبة الحكمة ، وأطلقت على مناهج الحكماء فى العلوم

العقلية تواضعا منهم وتحذراً من الأرستقراطية العقلية ، لأنها كالأرستوقراطية المالية لا تليق بمقام الحكماء والفلاسفة ، فراجت كلمة الفلسفة في العلوم العقلية وراج استعمال كلمة الفيلسوف في مكان كلمة الحكميم منذ القرن السادس الى عصر سقراط ، لأنه ايضاً أطلق على منهجه اسم الفلسفة .

ولكن الفلسفة فقدت في عصر [أفلاطون] مكانها المتواضع الذي تركها فيه [سقراط] وبدأت تصعد الى منزلة [الحكمة] فاصبحت كلمتنا [الفلسفة] و [الحكمة] كالمترادفتين ، كما اصبحت كلمتنا [الفيلسوف] و [الحكميم] كالمترادفتين ، ولكن كثر استعمال لفظ الحكمة في العلوم الالهية والروحية التجردية ، وكذلك كثر استعمال لفظ الفلسفة في العلوم الطبيعية ، واستمر هذا الترادف في الدور الاسلامي ، وجرت عادة فلاسفة الاسلام على استعمالهما كالمترادفتين ؛ ولكنهم أكثروا من استعمال كلمة [الحكمة] لكونها كلمة عربية مألوفة ، بخلاف اسم [الفلسفة] الذي هو دخيل في العربية ، ومتى استعمل لفظ الفلسفه مطلقاً يراد بها [الفلسفة العامة] وإذا أريد بها واحد من أقسام الفلسفة وجب حينئذ تقييدها بما هو المراد فيقال [الفلسفه - الالهيه] أو [الفلسفه - الطبيعيه] أو [فلسفه - الأخلاق] مثلاً .

ولا يخفى أن [الحكمة] المرادفه لكلمه [الفلسفه] يراد بها (علم الحكمة) الذي به تستكمل قوة العلم بالرياضيات والطبيعات والالهيات ، وقوة العمل بالأخلاق وتدير المنزل وتدير المدينه لا معنى نفس الحكمة التي هي كيفيه نفسانيه من أوصاف النفس الانسانيه . وبعد هذا التمهيد فأليك أشهر ما ذكر في تعريف الفلسفة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى يؤتى الحكمة من يشاء ، والصلوة والسلام على أشرف
الأنبياء محمد وآله البررة الأزكياء ، (وبعد) .

(الدرس الثانى)

تصريف الفلسفة

(تمهيد) قال المعلم الثانى (أبو النصر الفارابى) : لاسم (الفلسفة)
يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو على مذهب لسانهم (فيلسوفيا)
ومعناه (إيثار الحكمة) ، وهو فى لسانهم مركب من (فيلا) ومن « سوفيا ،
ففيلا الإيثار ، وسوفيا الحكمة .

و « الفيلسوف » مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم
« فيلسوفوس » ، فان هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه
« المؤثر للحكمة » ، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذى يجعل القصد من حياته
وغرضه من عمره الحكمة . اهـ

وشاع استعمال اسم « الفلسفة » منذ القرن السادس قبل المسيح « ع » ،
واما قبل ذلك القرن فقد كان المتداول اسم « الحكمة » ، وهو كان يتناول كل
مجهود عقلى فى سبيل تقدم المعرفة الانسانية بحقائق الأشياء الموجودة ،
وكان العالم بعلم الحكمة يدعى بأسم الحكيم « سوفيست » ، الى ان قال
« فيثاغورس » فى القرن السادس ق م : لا حكيم الا الله وحده وانما الانسان
فيلسوف « فيلسوفوس » ، فحسب أى « محب الحكمة » ، ومنه أخذ اسم
« الفلسفة » ، بمعنى « محبة الحكمة » ، وأطلقت على مناهج الحكماء فى العلوم

العقلية تواضعا منهم وتحذراً من الأرستقراطية العقلية ، لأنها كالأرستوقراطية المالية لا تليق بمقام الحكماء والفلاسفة ، فراجت كلمة الفلسفة في العلوم العقلية وراج استعمال كلمة الفيلسوف في مكان كلمة الحكميم منذ القرن السادس الى عصر سقراط ، لأنه ايضاً أطلق على منهجه اسم الفلسفة .

ولكن الفلسفة فقدت في عصر [أفلاطون] مكانها المتواضع الذى تركها فيه [سقراط] وبدأت تصعد الى منزلة [الحكمة] فاصبحت كلمتا [الفلسفة] و [الحكمة] كالمترادفتين ، كما اصبحت كلمتا [الفيلسوف] و [الحكميم] كالمترادفتين ، ولكن كثر استعمال لفظ الحكمة في العلوم الالهية والروحية التجردية ، وكذلك كثر استعمال لفظ الفلسفة في العلوم الطبيعية ، واستمر هذا الترادف في الدور الاسلامى ، وجرت عادت فلاسفة الاسلام على استعمالهما كالمترادفتين ؛ ولكنهم أكثروا من استعمال كلمة [الحكمة] لكونها كلمة عربية مألوفة ، بخلاف اسم [الفلسفة] الذى هو دخيل في العربية ، ومتى استعمل لفظ الفلسفه مطلقاً يراد بها [الفلسفة العامة] وإذا أريد بها واحد من أقسام الفلسفة وجب حينئذ تقييدها بما هو المراد فيقال [الفلسفه - الالهيه] أو [الفلسفه - الطبيعيه] أو [فلسفه - الأخلاق] مثلاً .

ولا يخفى أن [الحكمة] المرادفه لكلمه [الفلسفه] يراد بها (علم الحكمة) الذى به تستكمل قوة العلم بالرياضيات والطبيعات والالهيّات ، وقوة العمل بالأخلاق وتدير المنزل وتدير المدينه لا معنى نفس الحكمة التى هى كيفيه نفسانيه من أوصاف النفس الانسانيه . وبعد هذا التمهيد فأليك أشهر ما ذكر في تعريف الفلسفة .

(١)

تعريف الفلسفة المنسوب الى سقراط

أ - الفلسفة هي البحث العقلي عن حقائق الأشياء المؤدى الى الخير

ب - هي البحث عن الكائنات الطبيعية ؛ وجمال نظامها ، ومبادئها ،

وعلمها الاولى .

(٢)

تعريف الفلسفة المنسوب الى أفلاطون

أ - الفلسفة هي البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجميل

لمعرفة المبدع الاول

ب - هي معرفة حقيقة الحقائق بالبحث عن سر التناسق العام

في العالم الموجود .

ج - هي علم له شرف الرئاسة على جميع العلوم وفيه تثبت مبادئها .

د - هي معرفة الحقيقة المطلقة بالبحث عن حقائق الأشياء .

(٣)

تعريف الفلسفة المنسوب الى الفلاسفة الرواقين

الفلسفة معرفة الالهيات والانسانيات والحقائق الكونية .

(٤)

تعريف الفلسفة المنسوب الى المعلم الاول (أرسطاطاليس)

أ - الفلسفة هي العلم العام وفيه تعرف موضوعات العلوم كلها .

ب - هي معرفة الكائنات وأسبابها ومبادئها الجوهرية وعلمها الاولى .

(٥)

تعريف الفلسفة المنسوب الى الفلاسفة (الأبيقورية)

- أ — الفلسفة هي النشاط العلمي والعمل الذي يحقق السعادة في الحياة .
- ب — هي علم يقتدر به على العمل لإسعاد الانسان في هذه الحياة .

(٦)

تعريف الفلسفة المنسوب الى الفلاسفة الكليين

الفلسفة علم السعادة في الحياة والعمل لتحقيقها

(٧)

تعريف الفلسفة المنسوب الى الفلاسفة الأستوئيسيين

- أ — الفلسفة هي السعى النظري الى النشاط العملي في الحياة .
- ب — الفلسفة هي فن تطبيق كل نافع في الحياة .

(٨)

تعريف الفلسفة في العصر المسيحي

- أ — الفلسفة تفسير الظواهر الطبيعية وخواص الأشياء بما لا يتنافى مع الوحي .

ب — إيضاح أسرار الكائنات بما لا يتنافى مع الوحي .

ج — هي المعرفة الدنيوية .

(٩)

تعريف الفلسفة عند الفارابي

الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة .

(١٠)

تعريف الفلسفة عند (ابن سينا)

- أ الحكمة إستكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية .
- ب - . هي كمال نفس الإنسان بالتصورات الكاملة والتصديقات المطابقة في النظريات والعمليات (١) .
- ج - . هي أفضل علم بأفضل معلوم .
- د - . هي المعرفة التي هي أصح معرفة وأتقنها .
- هـ - . هي العلم بالأسباب الأولى للكل .
- و - . الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه قبله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولا مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للغاية القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

(١١)

تعريف الفلسفة عند (ابن رشد)

- الفلسفة هي النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع .

(١٢)

تعريف الفلسفة عند أصحاب إخوان الصفا

- الفلسفة أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقايق الموجودات بحسب الطاقة البشرية وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم .

(١) : جعل ابن سينا نفس العمل في الحكمة العملية غاية للفلسفة .

(١٣)

تعريف الفلسفة عند صاحب المطالع

الفلسفة علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية .

(١٤)

تعريف الفلسفة عند الشريف الجرجاني

الحكمة الإتيان بالأفعال على ما ينبغي .

(١٥)

تعريف الفلسفة عند (صدر المتألهين)

أ الفلسفة إستكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني .

ب الحكمة نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالبارى .

(١٦)

تعريف الفلسفة عند الفيلسوف السبزواري

أ - الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني .

ب . هي علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية .

(١٧)

تعريف الفلسفة عند قطب الفلاسفة

الحكمة خروج النفس الإنسانية الى كمالها الممكن في جاني العلم

والعمل (١)

(١٨)

تعريف الفلسفة عند شارح العرشية

الحكمة إستكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الأشياء على ما هي

عليه بقدر الطاقة البشرية والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد .

(١٩)

تعريف الفلسفة عند شارح الفصوص

الحكمة علم بجميع الأحوال التي موضوعاتها الحقائق الخارجية على

وجه تكون تلك الحقائق عليه في حدود ذواتها بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدل الأديان والأوضاع بمقدار تقي به الطاقة الإنسانية :

(٢٠)

تعريف الفلسفة عند (ديكارت)

أ الفلسفة هي العلم العام بجميع العلوم :

ب الفلسفة هي معرفة العناصر الأساسية من كل علم :

ج - هي معرفة الكائن الجدير بالكينونة :

(١) اعترض على هذا التعريف شارح الفصوص بأنه تعريف لنفس

الحكمة من الأوصاف النفسية لا لعلم الحكمة .

(٢١)

تعريف الفلسفة عند (باكون)

الفلسفة هي المعرفة الإنسانية الناشئة عند العقل

(٢٢)

تعريف الفلسفة عند (هوم)

الفلسفة دراسة الطبيعة الإنسانية

(٢٣)

تعريف الفلسفة عند (جون كوك)

الفلسفة دراسة العقل البشري

(٢٤)

تعريف الفلسفة عند (كونديلاك)

الفلسفة دراسة الاحسان الإنسانى

(٢٥)

تعريف الفلسفة عند (كانت)

أ - الفلسفة علم القوانين التى تنكشف للباحث عنها أثناء قيامه بعملية

نقد العقل .

ب - الفلسفة - هي معرفة "حقائق المعانى المدركة بالعقل :

ج - هي ما يمكن أن يعرف وما يجب أن يعمل :

د - هي المعرفة "العقلية" الناشئة من المعانى المدركة بالعقل

هـ - هي علم العلوم : (وقد وافقه على هذا التعريف) ديش ،

(٢٦)

تعريف الفلسفة عند (فيشته)

الفلسفة - فرع المعرفة -

(٢٧)

تعريف الفلسفة عند (هيجل)

الفلسفة - معرفة - الحقائق الثابتة -

(٢٨)

تعريف الفلسفة عند فلاسفة الغرب في العصر الحاضر

الفلسفة - معرفة - المبادئ ، الأولى

ولا يخفى أن بعضاً من هذه التعاريف يناسب الفلسفة - النظرية فحسب ،
وبعضاً آخر يناسب الفلسفة - العملية - فقط ، وبعضها يناسب الأولى من
بعض نواحيها .

والأولى تعريف الفلسفة - بأنها :

علم يبحث فيه عن أحوال حقائق الموجودات ومبادئها لإستكمال النفس
الانسانية - في جانبي العلم والعمل بقدر الطاقة - الانسانية - .

الدرس الثالث

موضوع الفلسفة

(أ) إن الفلاسفة لما حاولوا معرفة - حقائق الأشياء وأحوالها بقدر
الطاقة - البشرية وكانت تلك الأحوال والحقائق متكثرة وكانت معرفتها
متعسرة ؛ تصدى الأوائل اضطرابها وتسهيل تعليمها فوضعوا حقائق الأشياء

أنواعاً وأجناساً وغيرها ، كالإنسان ، والحيوان ، والوجود ، وبحثوا
عن أحوالها المختصة وأثبتوها بالأدلة والبراهين القاطعة فصلت لهم قضايا
مكتسبة محمولاتها أعراض ذاتية لتلك الحقائق ، سموها بالمسائل ، وأفردوا
الأحوال الذاتية المتعلقة بواحد من تلك الأشياء ودونوها على حدة وعدوا
بمجموعها علماً واحداً خاصاً يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم ، نظراً إلى
ما لتلك الطائفة من المسائل والأحوال — على كثرتها واختلاف
محمولاتها — من الاتحاد من جهة الاشتراك في ذلك الشيء الذي سموه
موضوعاً لذلك العلم ، لأن موضوعات مسائل العلم راجعة إليه لوجوب أن
يكون موضوع كل مسألة من مسائل العلم إما نفس موضوع العلم أو جزءاً له
أو نوعاً منه أو عرضاً ذاتياً له .

فصارت كل طائفة من الأحوال والمسائل بسبب تشاركها في الموضوع
العام علماً منفرداً ممتازاً في نفسه عن طائفة أخرى متشاركة في موضوع
آخر مغاير لموضوع العلم الأول بالذات أو بالاعتبار ؛ فتمايزت العلوم في
أنفسها بموضوعاتها تمايزاً أصلياً وأولياً ، وهذا التمايز لا بد منه مع جواز
إمتياز العلوم بشيء آخر من جهات الوحدة في تلك الأحوال والمسائل ،
لأن مسائل العلم قد تتحد من جهة أخرى غير الموضوع كالفائدة ، والمنفعة ،
والشرف ، والمرتبة والواضع ، ويؤخذ لتلك المسائل من بعض تلك
الجهات تعريف يفيد تصورهما إجمالاً ومن حيث أن لها وحدة ، فيكون ذلك
التعريف حاداً للعلم إن دل على حقيقة ذلك المركب الاعتباري كما يقال : هو
علم يبحث فيه عن كذا . . . ، أو علم بقواعد كذا . . . ، وإن لم يدل على
حقيقته فرسم كما يقال : هو علم يقتدر به على كذا . . . ؛ أو علم يحترز به
عن كذا . . . ؛ أو علم يكون آلة لكذا . . . ؛ ولكن التمايز الذي يحصل

بهذه الجهات تمايز عرضي وثانوي لأن موضوع العلم هو جهة واحدة مسائل
 العلم الواحد نظراً إلى ذات المسائل وأما جهات الوحدة المذكورات فهي
 بمثابة الآثار والمعنولات لوحدة الموضوع ، ولهذا قالوا : تمايز العلوم بحسب
 تمايز موضوعاتها وتمايز الموضوعات باختلاف الحشيات وجعلوا تمايز
 العلوم وتناسبها وتداخلها أيضاً بحسب الموضوع وقالوا : إن موضوع أحد
 العلمين إن كان مبايناً لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على
 الإطلاق كعلم النحو وعلم المنطق ؛ وإن كان موضوع أحد العلمين أعم من
 الآخر فالعلمان متداخلان كالعلم الإلهي الأعم والعلم الطبيعي ؛ وإن كان
 موضوع العلمين شيئاً واحداً بالذات ومتغيراً بالإعتبار كعلمي الصرف
 والنحو ؛ أو كانا شيئين متشاركين في جنس فالعلمان متناسبان كالحساب
 والهندسة ، لأن العدد والمقدار وإن كانا متشاركين في الكم ولكن البحث
 في الحساب عن عوارض العدد من حيث هو عدد لا من حيث هو كم والبحث
 في الهندسة عن عوارض المقدار من حيث هو مقدار لا من حيث هو كم .
 وأطبقوا على إمتناع أن يكون شيء واحد موضوعاً لعلمين من غير
 اعتبار تغاير ما بأن يؤخذ ذلك الشيء موضوعاً في أحد العلمين مطلقاً ويؤخذ
 موضوعاً للآخر مقيداً بقيد ، أو يؤخذ ذلك الشيء في كل واحد من
 العلمين مقيداً بقيد خاص وحكموا بامتناع أن يكون موضوع علم واحد
 شيئين من غير إعتبار إتحادهما في جنس أو جامع يكون البحث عنهما بحسبه .
 ثم لا يخفى أن هذا أمر إستحسنوه في التعليم والتعلم لأجل التسهيل
 وإلا فلا مانع عقلياً من أن تعد كل مسألة علماً علىحدة ، ولا من أن تعد
 مسائل كثيرة غير متشاركة في الموضوع علماً يفرد بالتدوين لكونها متشاركة
 في أنها أحكام بأمور على أمور أخرى .

(ب) من مقدمات الشروع في العلم معرفة موضوعه لما تقدم من أن تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها ، وللمعرفة موضوع العلم أربع صور (الأولى) تصور الموضوع من حيث ذاته ؛ (الثانية) التصديق بوجوده ، (الثالثة) تصور الموضوع من حيث وصف موضوعيته ، (الرابعة) التصديق بموضوعيته للعلم ، والصورة (الأولى) من المبادئ التصورية للعلم ، (والثانية) جزء من العلم ، (والثالثة) من المبادئ للصورة الرابعة ، وأما الصورة (الرابعة) فأنما هي من مقدمات الشروع في العلم ؛ ومن الواضح أن التصديق بأن شيئا معينا موضوع العلم المعين يتوقف على تصور مفهوم (موضوع العلم) الذي وقع محمولا في هذه القضية ، ولذلك يجب تصدير البحث عن موضوع العلم بتعريف موضوع كل علم بصورة عامة ؛ ولهذا قالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية .

(العرض الذاتي)

ومرادهم من العرض هو المحمول على الشيء الخارج عن ذاته ؛ وفسروا العرض الذاتي بأنه : الخارج الذي يلحق الشيء ويعرضه لذاته أو لا مساويه عروضاً أولياً .

وهذا اصطلاح للفلاسفة أرادوا به أن يكون العرض عارضا للشيء حقيقاً وبلا واسطة في العروض التي يعرضها العارض أولاً ويعرض لذلك الشيء ثانياً بواسطة، لا على أن هناك عروضين بل عروض واحد منسوب إلى الواسطة أولاً وبالذات وإلى ذي الواسطة ثانياً وبالعرض ومن البدهي أن هذه الحالة إنما توجد فيما إذا كان للواسطة في العروض وجود مغاير لوجود

ذلك الشيء. المعروض بأن يكونا موجودين بوجودين، سواء كانا متغايرين في الوضع (الإشارة الحسية) كما في حركة السفينة الواسطة لحركة جالسها، أو متحدّين في الوضع كسواد اللون الأسود لإتصاف الجسم الأسود بالسواد.

وأما إذا كانت الواسطة متحدّة الوجود مع ذى الواسطة ولو في حين إعتباره لا بشرط بأن كانا موجودين بوجود واحد، كالفصل والجنس في التحصل وكالوجود والماهية في التحقق مثلا فهذا القسم من الواسطة في العروض يشابه الواسطة في الثبوت (١) في أنها لا تمنع من أن يكون عروض العرض اذى الواسطة عروضاً أولياً فيكون العارض بهذه الواسطة عرضاً ذاتياً لذى الواسطة، لأن هذا العارض إنما يعرض المعروض لأمر مساو له في التحقق والوجود والصدق فيكون عرضاً ذاتياً للمعروض، وهذا إذا كان العارض من عوارض الوجود للمعروض، وأما إذا كان العارض من عوارض الماهية للمعروض فالمراد بالواسطة المساوى

(١) المراد بالواسطة في الثبوت في قبال الواسطة في العروض : الواسطة التي تكون منشأ لاتصاف ذى الواسطة بالعرض إتصافاً ذاتياً بحيث لا يصح سلبه عنه سواء كانت نفس الواسطة متصفه به كواسطة النار لحرارة الماء أو لم تكن كواسطة الشمس لاسوداد وجه الإنسان مثلاً، وقد تستعمل الواسطة في الثبوت في قبال الواسطة في الاثبات فيراد بها : الواسطة التي تكون علة للنسبة الإيجابية أو السلبية المطلوبة في النتيجة في الواقع ونفس الأمر.

ويراد بالواسطة في الاثبات : الواسطة التي تكون علة لحصول العلم بتلك النسبة، سواء كان مطابقاً للواقع أو لم تكن.

حيث أن الواسطة التي كان مفهومها مساوياً لمفهوم ذي الواسطة في الحيثية وكانت
الاثنية والتعدد بمجرد المفهوم وحيث يكون العارض بتوسط هذه
الواسطة عرضاً ذاتياً لذي الواسطة كمفهوم الوحدة والوجود فإذا عرض
عدم القسمة مثلاً للوجود لأجل الوحدة كان عرضاً ذاتياً له وكذلك إذا
عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجل التشخيص ، ولا يجدى في
عوارض الماهية تساوى الواسطة مع ذبها في التحقق والوجود والصدق من دون
تساويهما في الحيثية فإن إنتفى التساوى في الحيثية وإختص كل من المفهومين
بحيثية تقييدية إنضمامية غير الحيثية التقييدية الإنضمامية التي الآخر كان
العارض بهذه الواسطة عرضاً غريباً لذي الواسطة لا عرضاً ذاتياً ، حتى مع
مساواتهما في الصدق والوجود .

وأما ما يعرض الشيء لأمر أعم منه فليس عرضاً ذاتياً لذلك الشيء .
ولا يبحث عنه في العلم الذي دون لذلك الشيء ، لأن الأعراض اللاحقة
لموضوع العلم بواسطة الأعم تعم الموضوع وغيره ، وهذا ظاهر فلا
تكون هذه الأعراض آثاراً مطلوبة لذلك الموضوع ، وذلك لأن كل شيء له
إستعداد مخصوص به فهو بذلك الاستعداد طالب لآثار وأغراض معينة هي
المسماة بالآثار المطلوبة لذلك الشيء ولا شك أنها تكون مخصوصة به لا عامة
شاملة له ولغيره ، والمبحوث عنه في العلم هو الآثار المطلوبة لموضوعه ،
إذ المقصود فيه معرفة حال الموضوع كالإنسان مثلاً من حيث هو إنسان
والعرض اللاحق للإنسان بتوسط جزئه الأعم كالحيوان ليس من أحوال
الإنسان وأحكامه بل هو من أحوال الحيوان ، فلا يبحث عنه في علم
الإنسان بل يبحث عنه في علم الحيوان إذا دون له علم ، ويلزم من
البحث عنه في كلا العلمين إختلاط مسائل العلم الأدنى إذا كان ذلك الأعم

موضوعاً لعلم كما في الكرة مطلقاً المتخذة موضوعاً في [علم الأكر] والكرة المتحركة دائماً المأخوذة موضوعاً في [علم الكرة المتحركة] وفي [أكر او طولوقس] .

وأما العارض اللاحق للشيء بواسطة أمر أخص فهو على قسمين [الأول] أن يكون ذلك الشيء الأعم مفقراً في لحوق العرض له إلى أن يصير نوعاً متهيناً لقبول ذلك العرض وحيث لا بد من أن يكون المتوسط الأخص نوعاً لذلك الأعم فهذا العرض يكون غريباً للأعم وذاتياً لذلك النوع كالتعجب العارض للحيوان بواسطة الإنسان والسرف في ذلك أن هذا الأخص يكون واسطة في عروضه للأعم .

[والثاني] أن لا يفتقر الأعم في لحوق ذلك العرض له إلى أن يصير نوعاً قبل لحوقه ، فهذا العرض ذاتي لذلك الأعم وإن صار الأعم نوعاً بلحوق ذلك العرض أو بلحوق تلك الواسطة الأخص كالأحوال التي تعرض للجنس بواسطة الفصل المقسم له لأنها تعرض لذات الأعم بما هو أعم ، فلا يجب ككون العرض الذاتي مساوياً لما هو عرض ذاتي له بل قد يكون العرض الذاتي أخص من معروضه كالفصول الذاتية فإنها أعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع أنها أخص منه نعم لا يجوز أن يكون العرض الذاتي أعم من معروضه لما تقدم آنفاً .

تفسير البحث عن الأعراض الذاتية

الضابط فيما يعرض الشيء لأمر أخص أن الأخص إن كان واسطة في العروض ومتغايرة الوجود مع ذهاب العرض يكون غريباً للأعم

وإن كان الأخص واسطة في الثبوت لا في العروض فالعرض ذاتي للأعم سواء كانت نوعا للأعم أو فصلا مقسماله ، ولذلك صرحت الفلاسفة بأن المراد من البحث عن أعراض الموضوع الذاتية حمل تلك الأعراض على موضوع العلم أو على أنواعه أو على أعراضه الذاتية أو على أنواع أعراضه الذاتية ، فهي من حيث يقع البحث فيها تسمى (مباحث) ومن حيث يسأل عنها تسمى (مسائل) ومن حيث يطلب حصولها تسمى (مطالب) ومن حيث تستخرج من البراهين تسمى (نتائج) فالمسمى واحد وإن اختلفت العبارات بحسب اختلاف الاعتبارات .

(ج)

[١] موضوع الفلسفة عند سقراط : الصلاة والروابط الكلية بين الأشياء .

[٢] موضوع الفلسفة عند أفلاطون : جواهر الأشياء ، وبعبارة أخرى : هو الكائن الحقيقي في كل شيء .

[٣] موضوع الفلسفة عند أرسطاطاليس : هو الوجود الأساسي من حيث هو موجود ، وهذا الوجود الأساسي هو جوهر الحقيقة المطلقة في كل كائن .

[٤] موضوع الفلسفة عند الفارابي : الموجودات بما هي موجودة

[٥] موضوع الفلسفة عند ابن سينا : الموجود من حيث هو موجود

[٦] موضوع الفلسفة عند صدر الفلاسفة : حقائق الموجودات

[٧] موضوع الفلسفة عند الفيلسوف السبزواري : الموجود المطلق

وبعبارة أخرى : الموجود المرسل الغير المقيد بخصوصية .

[٨] موضوع الفلسفة عند شارح الفصوص : الحقائق الخارجية .

[٩] موضوع الفلسفة عند صاحب المطالع : أعيان الموجودات .

[١٠] قال بعض فلاسفة الإسلام : موضوع الفلسفة ليس شيئاً

واحداً وهو الموجود مطلقاً ، أو الموجود الخارجي ، وإلا لم يحز أن يبحث عن الأحوال المختصة بأنواعها ، بل موضوعها : أشياء متعددة متشاركة في أمر عرضي هو الموجود المطلق أو الخارجي .

[١١] موضوع الفلسفة عند **بأكون** ، هو كل ما صالح لأن

يكون موضوعاً للقوة الناطقة في النفس البشرية ، أو للعقل الذي هو غير الذاكرة والخيلة .

[١٢] موضوع الفلسفة عند **كانت** ، هو الآله الذي هو

أساس كل كائن ومبدأ كل حقيقة والإنسان الذي هو أشرف الكائنات الأرضية .

[١٣] موضوع الفلسفة عند **جون لوك** ، : الحوادث التجريبية

[١٤] موضوع الفلسفة عند بعضهم : الحقيقة المطلقة أو الحقيقة

من حيث هي .

[١٥] قال الأستاذ **جوفروا** ، في الأمازيج الجديدة ، الفلسفة

علم لم يحدد موضوعه .

ولا ينبغي أن من جعل موضوع الفلسفة : أعيان الموجودات ، أو

حقائقها الخارجية ، لاحظ أن كمال النفس الإنسانية إنما هو إدراك الواجب

، تعالى شأنه ، والأمور المستندة إليه في سلسلة العلية بحسب الوجود الأصلي

، أي الخارجي ، ولا كمال لها معتداً به في إدراك أحوال المعدومات ،

وإذا وقع بحث عن المعدومات في الفلسفة كان على سبيل التبعية دون الاتصال

والبحث فيها عن الوجود الذهني إستطرادي ، أو من حيث أنه نوع آخر من الوجود للأعيان .

وقد إستغنى عن هذه التمحلات من جعل موضوعها : الوجود ، أو الموجودات ، و (الأولى) أن يقال : موضوع الفلسفة الموجودات المندرجة تحت عنوان مطلق الوجود (١) .

الفلسفة الأولى

(تمهيد)

إبتدأ المعلم الأول ، أرسطاطاليس ، في تعليمه بالفلسفة الطبيعية لأنها أقدم الأشياء بالقياس إلينا ، وختم بالفلسفة الأولى ، متدرجا في التعليم من مبادئ المحسّات إلى المحسوسات ومنها إلى المعقولات ، وتبعه الأقدمون من فلاسفة الاسلام ، وهذا الوضع يلائم الدراسة الابتدائية وأما غيرها . كهذه الدروس ، فالأنسب لها منهاج المتأخرين من الفلاسفة الذين ابتدأوا في التعليم والتأليف بالفلسفة الأولى ، لأنها علم ما قبل الطبيعة

(١) ليس الإطلاق قيّداً لمطلق الوجود وإنما هو قيد لقسمه الذي هو الوجود المطلق ، وهذا نظير مطلق المفعول في علم النحو الذي هو المقسم للمفاعيل الخمسة التي منها المفعول المطلق ، وهذه العبارة تتضمن إعتراضاً على من جعل موضوعها ، الوجود المطلق ، فإن لازمه أن لا يجوز البحث في الفلسفة عن الأحوال المختصة بأنواعه ، ويجب حينئذ أن تقيد الأحوال المشتركة بقيود مخصصة لها بكل فرد فرد من الموجودات لكي لا تكون من الأعراض العامة الغريبة .

وتبحث عن أقدم الأشياء في الوجود بالقياس الى نفس الأمر ، وختتموا
بالفلسفة الطبيعية ، ليوافق الوضع الطبع ، ومباحث الفلسفة الأولى
الأصلية أربعة حسبما تقدم ذكره في الدرس الأول في التقسيم ، يا ، .

المبحث الأول الأمور العامة

وهي نعوت كلية تعرض الوجود بما هو موجود من غير أن يتخصص
بكونه طبيعياً أو تعليمياً وتعم جميع الموجودات أو أكثرها ؛ كالوجود ،
والوحدة ، والعلية ، والشئية ، والإمكان ، وأمثالها ، ويتوقف على
معرفة إثبات سائر مباحث الفلسفة ، ولأجل ذلك قدموها على كل ما
في الترتيب .

الدرس الرابع

الوجود وما يرافقه في سائر اللغات

[أ] [اشتهر عند الفلاسفة أن : كل ممكن زوج تركيبى له ماهية
ووجود ؛ ومعناه أن للعقل أن يحل كل ممكن موجود في الخارج الى ماهية
ووجود عارض عليها في الذهن ومتحد معها في الخارج ، وذلك لأن العقل
يحكم بأن كل ممكن معلول لعلته ؛ وأن المعلول لا يمكن أن يكون مكافئاً
لعلته في درجة الوجود اذ ليس احد المتكافئين اولى بالافاضة من الآخر
فيلزم الترجيح من دون مرجح كما يلزم ترجيح المرجوح على الراجع لو كان
وجود المعلول اكمل من وجود علته فوجب أن تكون علته اكمل وجوداً

منه ، فالعقل يحلل كل معلول الى حيثيتين [الاولى] حيثية الوجود
و [الثانية] حيثية نقصه في درجة الوجود بالنسبة الى علته ، وهذه الحيثية
الثانية هي التي يعبر عنها بلفظ [الماهية] وهي حد الوجود ؛ وهذه
الحدود للوجودات الامكانية [أعني حيثيات النقص في درجه الوجود]
المدير عنها بالماهيات هي مثار الاختلاف في الموجودات الامكانية ؛ حسب
تفاوت النقص فيها ، فان هذا النقص في وجود [العقول] المجردة عن
عنصر المادة في ذواتها والمستغنية عنها في أفعالها أقل من النقص في وجود
[النفوس] المجردة عن المادة في ذواتها والمحتاجة اليها في أفعالها ، والنقص
في وجود النفوس المجردة أقل من النقص في وجود الكائنات المادية وهو
أقل من النقص في وجود عنصر المادة ، وهذا الاختلاف في الموجودات
الناشئة من ماهياتها [أي حدود وجوداتها ودرجات نقصها] هو منشأ
إختلاف آثارها ، وكلما زاد النقص الوجودي في المعلول قلت آثارها ، إذ
الآثار تقترب على الوجود المحدود ، فلو إنتفى الحد إنتفى الوجود المحدود
به فتنتفى الآثار ، ولذلك نسبت الآثار الشاملة ينتزع العقل عناوين التي تكون
وتحققها الى الوجود . ومن هذه الآثار الشاملة ينتزع العقل عناوين التي تكون
عناصر مفهوم جامع والتي يحجب بها عن السؤال [بما هو] عن ذلك
الممكن الوجود ، فاذا وجد العقل في الكائن آثار الجوهر والنمو
والاحساس والحركة الارادية مثلا يأخذ منها هذه العناوين : جوهر ؛ نام ،
حساس ، متحرك بالإرادة ، ويجعلها عناصر لمفهوم الحيوان فيجيب بها
عن هذا السؤال : الحيوان ما هو .

ولهذا قالوا : الماهية مفهوم اللفظ الذي يقع جوابا عن السؤال عن
الشيء [بما هو] فاذا قيل الانسان ما هو ، وأجيب عنه بحيوان ناطق ؛

فدلول حيوان ناطق ماهية الانسان .

(وأما وجود الماهية في الخارج) فهو تحقق الماهية وكونها بحيث
تترتب عليها آثارها الخارجية ، فوجود الانسان مثلاً في الخارج كونه بحيث
تظهر منه آثار الحياة والنطق .

وغير خفي أن هذا التفصيل مخصوص بوجود الممكن [وأما الوجود
الواجب] الذي هو مبدأ الموجودات الامكانية وعلمتها الأولى ، فهو منزّه
عن حيثية النقص ، لأنه الوجود الاكمل بكل ما لهذه الكلمة من معنى وليس
معلولاً أصلاً ، فلا ماهية لواجب الوجود ، ولعلك تستطيع بمعرفة هذا
البيان المرجز أن تحل كثيراً من معضلات أفاض الفلاسفة وسنفصله في دروس
مباحث الماهية .

(ب)

الاقوال والمذاهب في الوجود ثمانية

[١] قول الفلاسفة الاشرافيين : وهو أن الوجود معنى واحد وهو
مدلول لفظه ومفهومه العام المطلق الذي يطلق بنحو واحد على جميع
الموجودات ، من واجب الوجود وأفراد ممكنات الوجود وتكثره إنما هو
بإضافته الى الماهيات وباعتبار حصص الوجود [والحصّة] عبارة عن
الوجود المضاف الى الماهية كوجود الانسان مثلاً بشرط أن يكون القيد أى المضاف
اليه خارجاً عن المفهوم والتقييد أى الإضافة معتبراً في المفهوم لا على نهج القيدية بل
على نهج التقييد والمرآتية المحضة حتى لا يلزم تسلسل القيود وليس للوجود عند
هؤلاء فرد في الخارج ولا حقيقة خارجية حتى في واجب الوجود

فالواجب عندهم ماهية مجهولة الـكنه (١) يـتـزـع منها مفهوم الوجود بلا علة
وجهة ، والممكنات ماهيات معلومة الـكنه ويفهم الوجود منها بعد إيجاد
الواجب إياها .

[٢] قول بعض المستحدثين : وهو أن الوجود منحصر في المفهوم
وليس له فرد خارجي ولكنه يطلق على جميع الممكنات بمعنى واحد ويطلق على
واجب الوجود بمعنى آخر .

[٣] القول المنسوب الى ذوق التاله : وهو أن للوجود مضافا
الى المفهوم الواحد فرداً واحداً في الخارج وحقبة واحدة وراء الحصص
المتكثرة بالاضافة وذلك الفرد هو واجب الوجود ، وليس الممكنات
وجودات وراء الحصص وإنما موجرديتها وإطلاق لفظ الوجود عليها إما
باعتبار الحصص الوجودية وإما باعتبار إنتسابها الى الوجود الواجب فعنى
الموجود المستعمل في الممكنات (المنتسب الى الوجود الواجب) كالتيار
واللابن والعطار باعتبار إنتساب الموصوف بها الى مبادئ تلك المشتقات ،
وإختاره آية الله العلامة الحلى وقطب الدين الرازى .

(٤) القول بأن الوجود مضافا الى مفهومه الواحد أفراداً في الخارج
متعددة ولكن واحداً منها موجود خارجي قائم بنفسه وهو واجب الوجود
وما سواه أمور خارجية لا موجودات خارجية ، لعدم قيامها بأنفسها
كقيام واجب الوجود ، ومال الى هذا القول صاحب الشوارق والسيد
الشريف ومرادهم من الأمر الخارجى ما كان الخارج ظرفاً لنفسه ؛ ومن
الموجود الخارجى ما كان الخارج ظرفاً لوجوده .

(١) هذا القيد يفيد أنهم لم يقصدوا بالماهية المعنى المتعارف لها في

الممكنات ، بل أرادوا معنى (ما به الشيء هو هو) .

(٥) قول الفلاسفة المشائين : وهو أن الوجود وراء المفهوم الواحد العام أفراداً متعددة كلها موجودة في الخارج وهي بسائط متباينة بتمام الذات ولا تتشارك إلا في مفهوم الوجود كما أن الفصول الأخيرة يمتاز بعضها عن بعض بتمام الذات ، وكذلك الأجناس العالية ولكنها متشاركة في المفاهيم العرضية كمفهوم الماهية ومفهوم الشيء .

(٦) قول الفلاسفة الفيلسوفيين والمتألهين الأقدمين : وهو أن الوجود وراء المفهوم الواحد العام أفراداً متعددة موجودة في الخارج وهي متشاركة في الحقيقة والسنخ ومتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وأمثالها من أقسام التشكيك فالوجود بما هو وجود عندهم حقيقة خارجية واحدة تقابل الماهيات والعدم ويعبر عنها بطارد العدم بالذات ؛ وتلك الحقيقة الوجودية الواحدة ذات مراتب كثيرة متفاوتة بالتشكيك (أي التفاوت في صدق إسم الوجود عليها) وكل واحدة من تلك المراتب بسيطة غير مركبة مما فيه الاشتراك وما به الامتياز مع إمتياز بعضها عن بعض لأن ما به إمتياز بعض تلك المراتب عن بعض من سنخ ما فيه اشتراكها وهو شيئية الوجود ؛ كمراتب الأعداد المتشاركة في الكم المنفصل والتميزة به ؛ وكالخطين الطويل والقصير المتشاركين في الامتداد الطولي والتميزين به ؛ وكالنور الشديد والنور الضعيف المتشاركين في الظهور والتميزين به .

(٧) قول الصوفية : وهو أن الوجود فرداً خارجياً وحقيقة عينية وراء المفهوم والحصص ولكن الوجود بل الموجود واحد ؛ وأرجعه بعض الفلاسفة إلى القول الثالث ، ومنهم من فسره بما يرجع به إلى القول السادس ، (وقد يقال في توجيهه) أن الوجود الحقيقي هو المصدق بالذات الذي

ينتزع منه مفهوم الوجود مع عزل النظر عن جميع ما يفاربه من الحيثيات التقييدية والتعليلية ويحمل المفهوم عليه كذلك بلاحيثية تعليلية ولا تقييدية حملا بالضرورة الذاتية بل بالضرورة الذاتية والموجودة بهذا الوجود واحد شخصي وإن كانت الوجودات كثيرة ومتقاربة بالتشكيك والوجودات أيضا متعددة وكثيرة كثرة واقعية ، ولكن لا ينتزع مفهوم الوجود منها ولا يحمل عليها إلا بالحيثية التعليلية أو التقييدية فليس شيء منها مصداقا بالذات لمفهوم الوجود (وقيل أيضا في توجيهه : أن الوجود بل الموجود واحد في نظر السالك العارف المشاهد للأشياء على نحو المراتبية مع ملاحظة الكثرة والمواظبة على الشرائع وأحكامها ، وليس مرادهم وحدة الوجود والموجود الموهمة للأنحاء والحلول .

٨ ، قول الأشاعرة من المتكلمين : وهو أن للوجود معان متعددة حسب تعدد ما يطلق عليه ويضاف إليه ووجود كل شيء عينه مفهوم ما فوجود الإنسان مثلا بمعنى الحيوان الناطق وعكذا فالوجود عندهم مشترك لفظي .

(ج)

حقيقة الوجود

لعلك شعرت من تفسير الماهية المار ذكره أننا أن الوجود في الخارج من الممكنات هو الوجود المحدود الذي هو مصداق لمفهوم الوجود ، وأما حده ، أي الماهية ، فهو تابع للوجود المحدود في الموجودية ، فعرفت من ذلك أن للوجود مصداقا في الخارج هو الوجود الحقيقي وهو حقيقة الوجود ، ومنه ينتزع مفهوم الوجود ، والآن زيدك توضيحا

فقول : ليس الوجود منحصراً في المعنى المصدري النسبي والمفهوم
الإعتباري الإئتزاعي الذي يقال له : الوجود الإثباتي ، والذي هو من
المعقولات الثانية التي لا يكون في الأعيان ما يطابقه بالإستقلال بل له
سوى هذا المفهوم مصداق حقيقى هو حقيقة الوجود ، وسيأتى في مبحث
أصالة الوجود أنه الأصل في التحقق والموجدية ، برهانه ، أن تحقق كل
معنى ومفهوم في الخارج عبارة عن حمله على حقيقته التي يصدق عليها ذلك
المفهوم صدقاً بالذات وبها تترتب عليه آثاره وأحكامه ، فإن مفهوم
الإنسان مثلا ليس بالإنسان الذي تترتب عليه آثار الإنسانية من النطق
والضحك والكتابة وأمثالها ، وليست تلك الحقيقة مفهوم الإنسان
منضمّاً إليه مفهوم الوجود المصدري والكون النسبي الذي ليس له تحقق في
الخارج ، إذ المفهوم لو كان يمكن أن يصير منشأ لترتب آثار الإنسانية
لكان مفهوم الإنسان أولى بذلك فلا بد في ترتب آثار الإنسان مثلاً عليه
من أمر ليس من سنخ المفاهيم وجنس المعاني وهو المراد بحقيقة الوجود
ومصداقه ؛ فظهر أن كل مفهوم يصير ذا حقيقة بالوجود فيكون الوجود
أولى بذلك ، بل كل حقيقة من حقائق الأشياء يكون مصداقاً لمفهوم
الحقيقة أولاً ثم باعتبار إضافته إليها يصير مصداقاً لها ، وحاصل هذا
البرهان ، على نظم القياس هكذا : الوجود ما به يصير كل شيء ذا حقيقة
وكل ما به يصير كل شيء ذا حقيقة أولى بأن يكون ذا حقيقة ، ينتج ، أن
الوجود أولى بأن يكون ذا حقيقة وقد مر بيان الصغرى والكبرى جميعاً
والإنتاج بدهى مستغن عن البيان .

الوجود موجود

يختلف القائلون بأن لمفهوم الوجود حقيقة في أن مفهومه هل يحمل على حقيقته ؟ ويقال حقيقة الوجود موجودة أم لا بل الوجود هو وجود الشيء، والموجود هو ذلك الشيء، والحق، أن الوجود موجود كما أن الماهية موجودة، ولكن الماهية موجودة بإفاضة وجودها من العلة فهي موجودة بوجودها تبعاً والوجود موجود بإفاضة نفسه من العلة، فهو موجود بنفسه لا بذاته، وهذا معنى قول الفلاسفة : الماهية تحتاج في الموجودية إلى حيثية تعليلية وإلى حيثية تقييدية ولكن الوجود يحتاج في الموجودية إلى حيثية تعليلية فقط ولا يحتاج إلى حيثية تقييدية، لأنه موجود بنفسه لا بوجود آخر كالضوء فإنه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الأمر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته .

ولا محصل لما قاله السيد الشريف وارتضاه المحقق اللاهجي : من أن وجود الماهية أمر خارجي وقع الخارج ظرفاً لنفسه وليس موجوداً خارجياً لأن الموجود الخارجي هو ما كان الخارج ظرفاً لوجوده وليس للوجود وجود آخر كما أن للضوء ضوء في نفسه وليس مضيئاً في نفسه ؛ ثم قال ولا يلزم من هذا إرتفاع النقيضين (١) لأن إرتفاع النسبة وسلبه اللذين هما

(١) يعني أن الوجود ليس بمعدوم بالضرورة فلو لم يكن موجوداً لزم إرتفاع النقيضين ؛ ومحصل جوابه أن ذلك إنما يلزم فيما كان الخارج ظرفاً لوجوده كالماهية ، لا فيما كان الخارج ظرفاً لنفسه كالوجود .

النقيضان عن النسبة بارتفاع النسبة ليس بمستحيل كما في هذا المقام ؛ وإنما الحال ارتفاعهما عن النسبة مع تقررها ، انتهى ملخصا ، والجواب عنه إجمالا أن الخارج ليس من قبيل الظروف والامكنة ، والوجود الخارجى هو كون الشيء بحيث تقرب عليه آثاره الخاصة ، والموجود فى الخارج هو الشيء الذى تقرب عليه آثاره الخاصة ؛ ولا ريب فى أن الوجود موجود بهذا المعنى إذ يقرب عليه أثره الخاص الخارجى وهو كونه منشأ لتقرب آثار الماهية الموجودة به عليها ، ولا يمكن أن يكون المنشأ لذلك نفس الماهية لأن ذلك يستلزم ترتيبها عليها فى الذهن أيضا ؛ ولا مجال لتوهم أن الوجود الذهنى مانع فى الذهن عن ترتيب الآثار لأن الضرورة قاضية بأنه كما يجب أن يكون المؤثر فى الوجود الخارجى موجودا فى الخارج كذلك المانع من الأثر الخارجى يجب أن يكون خارجيا فلا يصلح الوجود فى الذهن لأن يكون مانعا من الأثر الخارجى .

(هـ)

أحكام الوجود

إن لمفهوم الوجود أحكاما مخصصة به ، كإبداهته ، والاشتراك ، والزيادة على الماهية ذهنا ، ولحقيقته الوجود أحكام مخصوصة بها كالإصالة فى التحقق ، والإصالة فى الجعل ، والخفاء عن الذهن وعدم إمكان تصورهما ، ويوجد من الأحكام ما هو مشترك بينهما ؛ كالإستغناء عن التعريف ، ولكن مفهومه غنى عن التعريف لإبداهته ، وحقيقته غنى عن التعريف لإستحالة تصورهما ، وذلك لأن تصور الشيء مطلقا عبارة عن حصول معناه فى الذهن مطابقا لما فى العين ، وهذا يجرى فيما عدا الوجود

من المعاني والمهمات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل به تترتب عليها آثارها الخارجية وأخرى بوجود ذهني ظلي لا تترتب عليها آثارها مع إنحفاظ ذاتها في كلا الوجودين ، وليس الوجود ماهية فليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع إنحفاظ ماهيته خارجا وذهنا ، فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول وهو الحصول في الخارج وليس الوجود وجود ذهني وما ليس له وجود ذهني ليس بكلي ولا جزئي (١) ولا عام ولا خاص ، فهو في ذاته أمر بسيط متشخص بذاته لا جنس له ولا فصل له وليس هر جنسا لشيء ولا فصلا له ولا نوعا ولا عرضا عاما ولا خاصا .

(و)

بداهة الوجود

الأمور النظرية تصورية كانت أو تصديقية تكتسب من الأمور البديهية والبدهييات على اختلاف درجاتها في البداهة تنتهي إلى ما هو أبدها وذلك لما قرر في الفلسفة من أن كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات ، وسند ذلك أنه لا ينقطع صحة السؤال من العقل حتى ينتهي إلى الذاتي فيتضح الحال ، وينقطع السؤال ، فالبراهين ومبادئ التصديقية يجب أن تنتهي إلى قضية بديهية عند العقل هي مبدأ المبادئ التصديقية ، وهي : أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وكذلك الأقاويل الحققة الأولية تنتهي عند التحليل إلى القول : بأنه لا واسطة بين السلب والإيجاب ، وهو أول الأقاويل الحققة ، وإنكاره

(١) أي بالجزئية التي هي من عوارض المفهوم .

إنكار لجميع المقدمات والنتائج ومبنى كل سفسطة .

وتنتهى المبادئ التصورية كلها الى الوجود ، فهو مبدأ أول لها ؛ وهو بدهى التصور وغنى عن التعريف الحقيقى ، لأن المعرفة الحقيقى لا بد أن يكون أجلى وأظهر من المعرفة ولا أظهر من الوجود ؛ ولأجل ذلك إفتتحوا الأمور العامة بالبحث عن الوجود وأحكامه وأحواله ؛ فلا يجوز أن يعرف الوجود أو الموجود تعريفاً يكون الغرض منه إفادة تصور أمر مجهول بواسطة تصور أمر معلوم لأنه لا يكون إلا بالحد أو بالرسم ، ولا يمكن الحد إلا بالجنس والفصل والوجود الحقيقى بسيط لا جنس له ولا فصل ، ومفهوم الوجود أعم الأشياء شمولاً وصدقاً ولا يوجد أعم منه حتى يكون جنساً له فلا جنس له وما لا جنس له لا فصل له (والرسم) يكون بالعرضى الذى هو من الكليات الخمس التى مقسمها شئىة الماهية ، والوجود الحقيقى وعوارضه ليست من سنخ الماهيات ، وأيضاً لا يمكن الرسم إلا بالاعرف واللاظهر ، ولا شئ أعرف من مفهوم الوجود ؛ فكل ما ذكروا الوجود من المعارف تعريف لفظى قصد منه التنبيه عليه وإخطاره بالبال ليدل عليه إسم لفظه ، وتعيين مفهومه من بين المفهومات المعلومة للنفس بواسطة شئ ، وإن كان ذلك الشئ أخفى منه ، فهو تعريف اللفظ من حيث دلالة على المعنى المعلوم للنفس وليس تعريفاً حقيقياً أو إسمياً (١) .

(١) الفرق بين التعريف اللفظى وبين الاسمى أن التعريف اللفظى تبديل لفظ بلفظ أعرف عند السامع فى الدلالة على المعنى ولا يقصد منه إفادة ماهية المعرفة (بفتح الراء) وإنما يقصد منه تنبيه النفس على إخطار المعنى بالبال من حيث أنه المراد باللفظ لا غيره ، فهو أشبه بالمباحث اللغوية ، وسمى تعريفاً على سبيل التوسع والتجوز ، والأولى أن يعبر عنه -

وقال بعض الفلاسفة : ان الوجود كسبي ، وأفرط بعض منهم حيث قال الوجود لا يتصور أصلاً لا بداهة ولا كسباً ، ولعله أراد حقيقة الوجود إذ لا شك في بداهة مفهومه .

(ز)

بداهة الحكم بداهة الوجود

إختلف القائلون بداهة الوجود في أن الحكم بداهته هل هو بدهي أو كسبي (والحق) أن تصور الوجود بدهي ، وأن هذا الحكم أيضاً بدهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وإن لم يمارس طرق الاكتساب ، حتى ذهب جمهور الفلاسفة الى أنه لا شيء أعرف من الوجود وعولوا في ذلك على الإستقراء وهو كاف في إثبات هذا المطلوب - ان كان محتاجاً الى الإثبات - لأن العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت أنه أوضح الأشياء عند العقل قال - الرئيس ابن سينا -

- (بشرح الإسم) كما صنع الرئيس (ابن سينا) (والتعريف الإسمي) يناسب المباحث العلمية ، وكل منهما يقع جواباً عن السؤال عن الشيء بما الشارحة (وذلك) لأن كل تعريف لفظياً كان أو غيره يراد به كشف المجهول : فان كان المجهول حقيقة الشيء كان الكشف عنه تعريفاً حقيقياً حاداً أو رسماً وإن كان المجهول مفهوم اللفظ كان الكشف عنه تعريفاً إسمياً وإن كان المجهول هو اللفظ كان كشفه تعريفاً لفظياً إلا أن في اللفظ المنكشف بالذات وبالاصالة هو اللفظ الذي كان مجهولاً من حيث الدلالة على المعنى الواضح والمنكشف بالعرض هو ذلك المعنى من حيث كونه مراداً بذلك اللفظ والأمر في غير اللفظي على عكس ذلك .

في (النجاة) : إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الإسم لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء .
 وقال (في الشفا) : إن الوجود والشيء ، والضروري بمعانيها ترسم في النفس إرتساماً أولاً ليس ذلك الارتسام عما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء .
 أعرف منها .

(ح)

عرف الوجود بعض الفلاسفة (بأنه الذي يكون فاعلاً أو منفعلاً)
 وعرفه آخر (بأنه الذي ينقسم إلى الحادث والقديم) وقال بعضهم : أنه الذي ينقسم إلى الفاعل والمنفعل : وقال الفارابي (المعلم الثاني) : الوجود ما أمكنه الفعل والإنفعال (والوجود) : إمكان الفعل والإنفعال وغيره
 عرف الوجود : بأنه الذي يمكن أن يخبر عنه والعدم خلافه ، وعرفه المتكلمون : بالثابت العين ، والعدم ، بالمنقضي العين ، ومقصودهم أنه الثابت عينه أي نفسه بخلاف الماهية لأن الثابت وجودها لا نفسها .

وتوجيه هذا التعريف : أن المشتق قد يستعمل في الشيء الذي له مبدأ الاشتقاق كالثابت بمعنى الشيء الذي له الثبوت وقد يستعمل في مبدأ الاشتقاق كالثابت بمعنى الثبوت لأنه الثابت بما هو ثابت فلذا صح تعريف الوجود بلفظ الثابت سيما في التعريف اللفظي كما في هذا المقام إذ المذكورات كلها تعريفات لفظية لأنها أو كانت حقيقية لزم الدور ؛ وأيضاً تحتاج هذه التعريفات في إدراكها إلى مجهود أكبر من مجهود إدراك الوجود ؛ قال الرئيس ، في الشفا ، : وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها ؛ كالوجود والشيء ، والواحد وغيرها ولهذا

ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه أو ببيان شيء أعرف منها ،
ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب ؛ كمن يقول أن
حقيقته الوجود يجب أن يكون فاعلاً أو منفعلاً ، وجمهور الناس يتصورون
حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة أنه يجب أن يكون فاعلاً أو منفعلاً ،
وأنا إلى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك إلا بقياس فكيف حال من يروم أن
يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج إلى بيان حتى يثبت وجودها .

(ط)

اشترك الوجود

ليس الخلاف بين الفلاسفة القائلين بأشتراك معنى الوجود بين أنحاء
الوجودات في جميع الموجودات ؛ وبين الأشاعرة القائلين بأن الوجود
مشارك لفظي وأن وجود كل شيء عين ما يستلزم لا اشتراك إلا في لفظ الوجود خلافاً
في أن الوجود وما يرادفه في سائر اللغات هل هي موضوعات بأزاء معانٍ متعددة
حسب تعدد الماهيات وهي عينها أو مغايرة لها تختص بها ؛ أو بأزاء معنى
واحد كلي له أفراد وخصص ؟ لوضوح أن هذا البحث من وظائف
اللغوي ومن مباحث اللغة وطريق إثباته منحصر في النقل ، ولا يليق
بالفيلسوف البحث عنه والإستدلال عليه بالأدلة العقلية ، بل الخلاف
في أن ما به تتحقق وتوجد الموجودات في الخارج من الوجودات هل القدر
المشارك بينها منحصر في لفظ الوجود ؟ أو الوجود معنى واحد مشترك بينها
يحكي عن حقيقة خارجية مشتركة ؟ ولذلك يعد هذا المبحث من أمهات
المسائل الفلسفية ويتخذ منه أساس لمذهب الفلاسفة القهلويين والمتأخرين

الأقدمين في الوجود ، والحق ، مذهب الفلاسفة ؛ قال صدر الفلاسفة ؛
كون الوجود مشتركاً بين الموجودات قريب من الأوليات ، فإن العقل يجد
بين موجود وموجود من المناسبة والمثابته ما لا يجد مثلها بين موجود
ومعدوم ؛ فإذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من
كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم
المناسبة ، وليست هذه لأجل كونها متحدة في الإسم ؛ حتى لو قدرنا أنه
وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات إسم واحد ولم يوضع الموجودات
إسم واحد أصلاً لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في
الإسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الإسم ؛ بل ولا مثلها
كما حكم به صريح العقل ؛ وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من
الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب ؛ وإن لم تكن مقنعة لسببنا ١ هـ .
والدليل على المذهب الحق (١) أن الوجود نقيض العدم بالذات ،
ومعنى العدم واحد إذ لا تمايز في العدم ، ويجب أن يكون نقيض الواحد
واحداً ، وإلا إرتفع النقيضان وهو محال .

(٢) أننا نجد من أنفسنا الجزم بصحة تقسيم الوجود الى وجود
الواجب ووجود الممكن وتقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود
العرض وهكذا ، مع قطع النظر عن اللغات وأوضاعها ، والمقسم يجب
أن يكون مشتركاً بين جميع أقسامه ، لأنه مورد القسمة ، وهي عبارة
عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل من إنضمام كل قيد اليه
قسم ؛ وبعبارة أخرى : التقسيم ضم مختص الى معنى مشترك .

(٣) أننا إذا أقمنا الدليل على أن الحادث لا بد له من مؤثر
موجود ، ونظرنا الى حادث جزمنا بأن له مؤثراً موجوداً مع التردد في أنه

واجب أو جوهر أو عرض بل لو إعتقدنا بأنه واجب ثم تبدل ذلك الاعتقاد باعتقاد أنه ممكن ، إرتفع الاعتقاد بأنه واجب ولا يرتفع الاعتقاد بأنه موجود ، فلو لا إشتراك الوجود معنى لإرتفع الاعتقاد بكونه موجوداً بإرتفاع الاعتقاد بأنه واجب ، والتالى باطل فالمقدم مثله .

فثبت أن الوجود المجزوم به حال التردد في الخصوصيات والباقي بعد زوال الإعتقاد بالخصوصية يجب أن يكون مشتركاً بين الموجودات .
(وينبغي التنبيه على أمر) يعد من مهمات مباحث الفلسفة ، وهو أن لمسألة إشتراك الوجود علاقة شديدة بمبحث العلية ، ومن المقرر في ذلك المبحث أنه لا بد في العلية من خصوصية في العلة بها يكون شئ خاص علة لشئ مخصوص دون غيره من المعلولات ؛ وبها يصدر ذلك المعلول الخاص من تلك العلة المخصوصة دون غيرها من العلل ، إذ لو لم يجب الخصوصية بين العلة وبين معلولها لزم الترجيح بلا مرجح ولزم أن يصح صدور كل شئ عن كل شئ وهو ظاهر البطلان وتعتبر الفلاسفة عن هذه الخصوصية بالفظ (السنخية) والسنخية بين العلة ومعلولها يتصور على وجهين (أحدهما) أن تكون السنخية بينهما من قبيل السنخية بين الماء القليل والماء الكثير بمعنى أن يكون المعلول بحيث لو انضم إلى العلة زادت العلة في سنخ ذاتها وإذا انفصل عنها نقصت فتكون العلة حينئذ في معرض الزيادة والنقصان ومدركة بكنهه ذاتها إذا أدرك المعلول بكنهه ذاته وهذه العلة لا بد أن تكون من الممكنات ، وهذا إنما يصح في العلل العرضية مثل كون نار علة لنار أخرى مثلاً .

(وثانيهما) أن تكون السنخية بينهما من قبيل السنخية بين الصورة وبين ذبيها بمعنى أن لا يكون المعلول بحيث يلزم من إنضمامه إلى العلة أو عدم

إنضمامه إليها زيادة أو نقصان للعلة من حيث كمالها فترجع السنخية بهذا
 المعنى الى تخالف العلة والمعلول بحسب الحقيقة لأن هذه السنخية لا تزيد
 على أنها مشابهة صورية فصورة الانسان في المرأة مثلا ليس بإنسان بحسب
 الحقيقة ولكنها بحسب الصورة ولذلك لا يؤدي إدراك تلك الصورة الى
 إدراك حقيقة الإنسانية ، ومع ذلك فلا إنسانية حاصلة للصورة بنحو الضعف
 ولذى الصورة على نحو الشدة ومشاركة بينهما وكلاهما متشاركان فيها ، ويمتاز كل
 واحد منهما عن الآخر بعنوان غير الانسان ، وذلك أن احدهما صورة والآخر ذو
 الصورة ، فعنى تخالف العلة والمعلول بحسب الحقيقة أن العلة حيث تكون
 حقيقة من المعلول ، ولكن المعلول يكون شأناً من شؤونها وطوراً من
 اطوارها وظلالها وحاكياً عنها ، فيكون إشتراكهما في السنخ والحقيقة عين
 إقترافهما بهما ، فبملاحظة الاشتراك بين وجود العلة وبين وجود المعلول
 يحكم بكون الوجود مشتركاً معنوياً بينهما ، وبملاحظة إقترافهما يحكم بكونه
 مشتركاً لفظياً (لا بالمعنى الذى قال به الأشعرى لأنه باطل) ولا غرو في
 ذلك ، لأن الإشتراك اللفظى بمعنى أن يكون وجود كل ماهية عينها مع
 البينونة في الوجود الخارجى أو اعتبارية الوجود ممتنع ، وسيأتى برهان
 إمتناعه في مبحث اصالة الوجود ، وأما مع التوحيد في الوجود الخارجى
 فهو حق حقيقى بالقبول ، ولا تنظم به وحدة حقيقة الوجود ، بل تتأكد
 ويستنير التشكيك والتفاوت في مراتبها ، وهذا المقام جدير بالتدبر العميق
 كي لا يزعم أن الفلاسفة وقعوا في حضيض التناقض ، وتنوره المراجعة
 الى ما سجلناه في (دروس العلية) من نظريات مبتكرة بديعة لبعض
 فلاسفة الإسلام في شؤون العلة والمعلول ونواميس الأسباب والمسببات لو
 عرفها التاريخ لسجل أسمائهم بالنور والخلود .

(ى)

اصالة الوجود في التحقق

إنّضح على ضوء المباحث المتقدمة أن للعقل أن يحلل الممكن الموجود في الخارج الى ماهية ووجود ، واكنة في عين الحال يحكم بأن نسبة الوجود الى الماهية في الخارج إتحادية ، بمعنى أنه ليس لها في الخارج هويتان متغايرتان كما هو الحال في الجسم والبياض مثلا ؛ فان هوية البياض في الخارج ليست عين هوية الجسم ، لأن البياض قد يندم وتبقى هوية الجسم على حالها ، ولذلك كانت نسبة البياض الى الجسم نسبة إنضمامية لا إتحادية ، وليست نسبة الوجود الى ماهية الإنسان مثلا من هذا القبيل ، لأن ما هو هوية الإنسان في الخارج ليس مقابراً لما هو هوية وجوده بأن يكون فيما هو مصداق الإنسان في الخارج كزويد مثلا أمران : أحدهما بأزاء الوجود والآخر بحذاء الإنسان فان ما يصدق عليه أنه إنسان هو بعينه ما يصدق عليه أنه موجود بل لا يكون زيد مثلاً فرداً خارجياً للإنسان إلا اذا كان فرداً للوجود ومثل هذين المتحدّين (أعنى الماهية والوجود) لا يمكن أن يكونا متأصلين في الوجود والموجودية والا كانت النسبة بينهما إنضمامية لا إتحادية وهذا خلاف المفروض في حكم العقل ولذلك لم يقل أحد من الفلاسفة باصالتهم معاً في التحقق اذ لو كانا أصليين لزم أن يكون كل شيء خارجي شيتين متباينين ولزم التركيب الحقيقي في الصادر الأول ولزم أن لا يكون الوجود نفس تحقق الماهية ولزم عدم انعقاد الحمل بينهما فلا بد أن يكون المتأصل في التحقق واحد منهما فقط ويكون الآخر تابعا له في التحقق وليس من الممكن أن يكون ذلك المتأصل في الخارج هو الماهية لما

تقدم في تفسيرها من انها عبارة عن حد وجود المعلول ونقصه عن وجود علته والنقص عدم لا يمكن ان يكون فائضا من العلة الموجودة بالذات لعدم السنخية المعتبرة في العلية ولأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فكل موجود في الخارج جزئى يمتنع صدقه على كثير وكل ماهية (ومفهوم) لا تأبى في نفسها عن الحمل على الكثير فلا تكون الماهية في نفسها جزئية إذ لو كانت جزئية يلزم أن يكون شيء واحد من جهة واحدة جزئياً يمتنع الصدق على كثير وكلياً جازي الحمل على الكثير وهذا محال فلا بد للحصول الماهية في الخارج من أمر غيرها يتحد معها حتى توجد وتتشخص به وذلك الأمر إن كان من سنخ المفاهيم والماهيات كان كلياً وضم كل إلى كل آخر لا يفيد الشخصية والجزئية فوجب أن لا يكون من سنخ المفاهيم والماهيات بل يكون متشخصاً بذاته ومتعيناً بنفسه وموجوداً بذاته وهذا هو الذى نسميه الوجود وهو المطلوب تأصله فانهضح أن حقيقة الوجود التى هى مصداق مفهومه هى المتأصلة فى المرجودية والتحقق الخارجى وأما الماهيات فهى أمور اعتبارية إنزاعية ومعنى وجودها فى الخارج أن ما تنتزع هى منه - أى أنحاء الوجودات - موجود فى الخارج .

ومن هذا البيان ظهر أن التشخص يساوق الوجود وأنهما متصادقان (أى ما به تتشخص الماهية هو الوجود) حسبما إختاره المعلم الثانى أبو النصر الفارافى .

ومن إثبات أصالة الوجود فى التحقق يستفاد بسهولة أصالته فى الجعل ايضا لأن صانع العالم موجود ، وأثر الموجود الخارجى لا بد أن يكون موجوداً خارجياً ، والموجود الخارجى بذاته وب نفسه هو الوجود ، وأما الماهية فهى موجودة بالعرض ومجمولة بالتبع وتابفة فى التحقق

الوجود وما لم يتحقق المتبوع لم يتحقق التابع ، وهذه التبعية إنما تظهر
 بالتحليل العقلي ، فان العقل يحلل الوجود الصادر عن الجاعل الى حيثية
 الوجود والى حيثية نقص فيه لما عرفت سابقاً من عدم إمكان التكافؤ بين
 الأثر والمؤثر في درجة الوجود ومرتبة الموجدية ، فلكل موجود من
 الموجودات الخارجية الإمكانية مرتبة خاصة من الظهور والوجود ودرجة
 مخصوصة من الفعلية والحصول بحسب الخارج وغاية المجد والمعلو للوجود
 الواجب القيومي الذي هو محض الفعلية والكمال بلا شائبة نقص وقصور
 أصلاً ، وما سواه مصحوب بالقصور الذاتي الناشئ من الإمكان الذاتي
 على تفاوت مراتب النقص فيها وكلما بعد المعلول عن منبع فيض الوجود
 كان قصوره ونقصه أشد وإمكانه أقوى الى أن ينتهي الوجود في سلسلة
 الجواهر الى (عنصر المادة) التي يكون وجودها الجوهرى عين تقومها
 بالصورة الحالة فيها ، وفعليتها محض القوة والاستعداد ، وينتهي في
 سلسلة الأعراض الى (الحركة) التي وجودها نفس الشوق والطلب
 والسلوك الى غاية على سبيل التدرج ، والعقل يحكم بأن الفاضل بالذات
 عن العلة إنما هي الوجود وأما حيثية النقص فيه فلياً كانت لازمة لحيثية الوجود
 كانت تابعة لها في الفيضان والمجمولية والحدوث كما كانت تابعة لها في الوجود
 والموجدية هذا حالها بحسب الخارج وأما بحسب الذهن وفي مرحلة الحكم
 فينمكس أمر التبعية لأن الماهية تحصل بذاتها في العقل فتصبح متبوعة
 وموصوفة ويكون الوجود صفة لها وتابعة لإياها وسنوضح ما يتعلق بتحقيق
 هذا الموضوع في مباحث (الجعل) .

(تنبيه)

الخلاف في اصالة الوجود في التحقق او الماهية إنما هو بعد الجمل
(أى الإيجاد) فمسألة اصالة الوجود أو الماهية في التحقق غير مسألة اصالة
الوجود أو الماهية في الجمل ، لأن الخلاف في اصالة الوجود في التحقق
يتمشى حتى على القول بجواز الترجيح بلا مرجح ، والقول بالبحث
والإتفاق ؛ وعلى القول بالأولوية الذاتية ؛ مع إنكار أصحاب هذه
الاقوال لما يحكم به العقل بالبداهة من أن الطرفين المتساويين ما لم يترجح
أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع ؛ بل يمكن للحكيم الألهى البحث في اصالة
الوجود في التحقق قبل إثبات الصانع ، لإتفاق الجميع على أن كل ممكن زوج
تركيبى له ماهية ووجود .

(يا)

الوجود حقيقة واحدة

متكثرة الأفراد

الوجود الحقيقى الذى هو مصداق لمفهوم الوجود حقيقة واحدة ذات
مراتب متفاوتة في الصفات ؛ كالشدة والضعف ، والكمال والقص ، والتقدم
 والتأخر ، وأمثالها ؛ عند الفلاسفة الأقدمين ، وليست له حقائق متباينة
 في جواهرها ومتخالفة بذواتها ، كما زعمه جمهور أتباع المشائين .

والدليل على أنها حقيقة واحدة وجوه (١) أن مفهوم الوجود
معنى واحد حسبما تقدم ذكره في مبحث اشتراكه ، وانتزاع مفهوم واحد
من الأمور المتخالفة من حيث هى متخالفة من دون جهة واحدة بينها محال

لأنه يستلزم أن يكون الواحد كثيراً والتالى باطل فالمقدم مثله ، (بيان
الملازمة) أن حيثئذ يكون المصدق والمحكى عنه بذلك المفهوم الواحد
تلك الجهات المتكثرة .

وجعل صدر المتألهين فى بعض مؤلفاته هذا الحكم (أى عدم جواز
إنتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة ومتخالفة من حيث التخالف
من الفطريات .

٢ ، أن العدم المطلق الذى يكون الوجود نقيضاً له بالذات
لا تعدد فيه بوجه من الوجوه ولا تمايز فيه أصلاً ، لأن حيثيته سلب جميع
الحيثيات وسلب كل الجهات والاعتبارات ، فلو كان الوجود الذى هو نقيض
بالذات له حقائق متخالفة لزم إرتفاع النقيضين وهو محال .

٣ ، تجدد بين موجود وموجود من المناسبة ما لا تجده بين موجود
ومعدوم ؛ ولو كان للوجود حقايق متخالفة بذواتها متباينة بأنفسها كانت
نسبة بعضها الى بعض كنسبته الى المعدوم ؛ إذ لا فرق فى المباينة والمخالفة
وحيث تجدد الأمر على خلاف ذلك فاعلم أن الوجودات الحقيقية بما هى
وجودات لا تخالف بينها بالذات والجوهر والحقيقة ، بل تخالفها إنما يكون
بالوجوب والإمكان والشدة والضعف والكمال والنقص وأمثالها وليست
الشدة مثلاً مقومة لحقيقة الوجود فى المرتبة الشديدة فتكون المرتبة الضعيفة
خارجة عن نطاق تلك الحقيقة ولا تكون من أفرادها بل الشدة مقومة للمرتبة
الشديدة منها ولذلك لا يكون الضعف قادحاً فى كون الوجود الضعيف فرداً
لحقيقة الوجود وتقوم المرتبة الشديدة بالشدة لا يوجب التركيب فيها لأن
الشدة فيها بحسب أصل الحقيقة وما به الامتياز فى الوجودات عين ما فيه
الاشتراك فتراتب الوجود كلها الشديدة والمتوسطة والضعيفة بسائط

وكلمها أفراد للوجود ويستدير ذلك بملاحظة النور الحسى وأن الاختلاف بين الأنوار الحسية ليس إختلافا نوعيا وفي جوهر الحقيقة النورية بل بالقوة والضعف فان المعتبر في النور أن يكون ظاهراً بذاته ومظهِراً لغيره وهذا متحقق في كل واحدة من مراتب الأشعة وكل مرتبة منها بسيطة والتفاوت بين الضعيف والقوى إنما هو بشدة الظهور في القوى وليس النور الضعيف مركباً من أصل النور والظلمة لأن الظلمة أمر عدى فما به التفاوت والإمتياز المختلفة هو الظهور الذى هو نفس ما فيه اشتراكها .

والحال في الوجود الضعيف مثله في النور الضعيف ، ، ومثل ما هو في الحركة البطيئة ، حيث أنها ليست مركبة من الحركات والسكنات ؛ بل هي مقدار من الإمتداد على حياة خاصة .

والحاصل أن لحقيقة الوجود أفراداً متماثلة لا تخالف بينها في الحقيقة ولكنها متكثرة ومتخالفة بالوجوب والإمكان والشدة والضعف والكمال والنقص والغناء والفقر والتقدم والتأخر وأمثالها ؛ فهي متخالفة كتخالف الماهيات لأن لكل ماهية وجدت وجوداً يصدر عنها بحسبه آثار مخصوصة هي آثار تلك الماهية ، ووجودها كونها بحيث تصدر عنها تلك الآثار ، وهذا هو وجودها الخارجى لما نبهنا عليه مرات من أن الخارج والذهن ليسا من قبيل الظروف والمحال والأمكنة ، وإنما الوجود الخارجى هو كون الشيء بحيث تترتب عليه آثاره ، والوجود الذهنى هو كونه بحيث لا تترتب عليه تلك الآثار ، ولا شك في أن حيثية صدور آثار مخصوصة من ماهية مباينة بنفسها لحيثية صدور آثار مخصوصة أخرى من ماهية أخرى متخالفة مع تلك الماهية ، وليس تمايز الوجودات بمجرد الإضافة الى الماهيات التى لا تثبت الا الحصص للوجود كما توهمه المتكلمون

(ومنشأ) توهمهم أن أقسام الماهية معلومة الأسماء والخواص ،
والوجود الحقيقي لكل شيء لا يمكن التعبير عنه باسم ونعت لأن أنحاء
الوجودات هويات عينية ليست لها صور كلية في الذهن حتى توضع لها
أسماء وتوضع الأسماء والنعت إنما يكون بأزاء المفهومات والمعاني الكلية
لا بأزاء الهويات الوجودية والصور العينية وبعبارة أخرى التسمية فرع
التصور ولا يمكن تصور حقيقة الوجود والهوية الوجودية ولا يمكن
وجردها في الذهن كما تقدم فلا يمكن وضع اسم لها فالوجودات الخاصة
أمور مجهولة الأسماء وشرح أسمائها أنه وجود إنسان أو وجود زيد
وأمثالها ثم يلزم الجميع في الذهن مفهوم الوجود العام المقول عليها بالتشكيك
ومن هنا توهم المتكلمون أنها حصص الوجود وليست أفراداً للوجود . ولا
غرو في أن لا يوجد لتويع أو فرد لاسم خاص يشرحه كما في الألوان حيث
أن بين طرفي التضاد الواقع فيها أنواعا كثيرة من الألوان ولا اسم لها
بالتفصيل ويقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على نحو التشكيك
في الشدة والضعف كالبياض يطلق على اللون المفرق للبصر على كثرة أفرادها
وكذلك السواد والحمرة وأمثالها ، ووقوع لفظ على أشياء مختلفة
بالتشكيك لا يكون بالإشتراك اللفظي كوقوع لفظ العين على معانيه ، بل
يكون بمعنى واحد في الجميع لكن لا على السواء كوقوع الإنسان على
أشخاصه ، بل على الاختلاف ، أما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل
على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار ، وإما بالأولية وعدمها كوقوع
الواحد على ما لا ينقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به
واحد ، وإما بالشدة والضعف كوقوع الأبيض على الثلج والماج ووقوع
النور على الشمس ونور السراج ، والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات ،

فإن مفهوم الوجود يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر ، وعلى الجوهر والعرض بالأولية وعدمها ، وعلى القار وغير القار (كالسواد والحركة) بالشدّة والضعف ؛ بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة ، والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لا على السواء يمتنع أن يكون ماهية أو جزء ماهية لتلك الأشياء ، لأن الماهية لا تختلف ولا جزئها ، بل إنما يكون عارضاً عن ماهيتها لازماً أو مفارقاً ، كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء ، فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لها بل هو أمر لازم لها من خارج ، فكذلك الوجود ووقوعه على وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل ، لأنه لا يقع على ماهيات الممكنات وإنما يقع على وجوداتها كوقوع لازم خارجي غير مقوم.

(يب)

أقسام الوجود

لكل شيء أنحاء أربعة من الوجود (١) الوجود في الخارج (٢) الوجود في الذهن (٣) الوجود في العبارة (اللفظ) (٤) الوجود في الكتابة (الخط) ودلالة الكتابة على العبارة كدلالة العبارة على المعنى وضعية تختلف باختلاف الأوضاع ، ودلالة الوجود الذهني على الخارج طبيعية لا تختلف أصلاً ، والأنحاء الثلاثة ما عدا الأول إذا كانت مرآة للحاظ الوجود الخارجي بحيث بها ينظر إليه اعتبرت متحدة معه بوجه وصار كل منها نحواً من أنحاء ظهوره ووجهاً من وجوهه ، ومن هنا قيل : الإسم هو المسمى ، ولهذا ربما تؤثر أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى

فان الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة
الوضعية في الأذهان فلم هذا السبب ربما تأدت الأحوال الخاصة بالألفاظ
الى توهم أمثالها في المعاني وتتغير المعاني بتغيرها ولهذا التغير آثار بارزة في
المغالطات .

و . الوجود الخارجى ، هو الوجود الذى به تترتب على الماهية
آثارها المطلوبة منها — وقد مر بيانه مفصلا . و . الوجود الذهنى ، هو
الوجود الذى لا تترتب به عليها تلك الآثار وسيأتى بيانه و . الوجود اللفظى ،
وجود اللفظ الدال على الشئ . كالتلفظ بلفظ زيد مثلاً فإنه وجود لفظى لذات
زيد وماهيته ولكنه وجود خارجى لذلك اللفظ و . والوجود الخطئى ،
وجود النقوش الدالة على اللفظ الدال على المعنى الدال على وجود الشئ .
فنقش لفظ زيد فى الكتابة وجود كتيبى لهذا اللفظ ووجود خارجى لذلك
النقش ، ولكل واحد ، من هذه الوجودات الأربعة عدة مراتب ، فمراتب
الوجود الخارجى .

١ ، الوجود الطبيعى ، ٢ ، الوجود المثلث ، ٣ ، الوجود
النفسى (فى عالم النفوس) ، ٤ ، الوجود العقلى (فى عالم العقول المجردة)
ومراتب الوجود الذهنى ، ١ ، الوجود فى الأذهان العالیه (فى عالم
المجردات) ، ٢ ، الوجود فى القوة العاقلة ، ٣ ، الوجود فى الوهم ، ٤ ،
الوجود فى الخيال ، ٥ ، الوجود فى الحس المشترك ومراتب الوجود اللفظى
١ ، اللغات المختلفة ، ٢ ، الحروف المركبات ، ٣ ، الحروف المقطعات
ومراتب الوجود المكتبى ، الخطئى ، أطوار الخطوط المختلفة والنقوش
المتنوعة .

نظرية المعرفة

يستطيع الإنسان أن يفهم نظرية المعرفة - على ضوء تحليل أقسام الوجود - إذ من الوجود الخارجى ينشأ الوجود الذهنى على أنحائه وسيلة الحواس ويرتقى الى درجة المعرفة العقلية - فان النفس الإنسانية - على أثر إدراكها المحسّات بوسيلة الحواس الظاهرة تسجل صورها المكتتفة بالهيات فى الحس المشترك ثم تنقلها بصفه أنها مدركات جزئية الى مرحلة الإختزان فى القرة المتخيلة - إن كانت من مقولة الصور - أو القوة المتوهمه - إن كانت من مقولة المعانى الجزئية كالصداقة والعداوة مثلاً - ثم تحيلها الى القوة العاقلة بعد تجريدتها التام عن كل الهيات والخصوصيات لأجل الحكم والتمييز وتحليل العالم الخارجى الى مبادئه المعنوية ، فتحصل بذلك عند العقل صور مجردات شاملة من مختلف الموجودات فى العالم بجواهرها وأعراضها ومفاهيم أنواعها وأجناسها ، ويتم معرفة النظام الكونى والعقل فى سلسلة الموجودات من حلقة العنصر الى حلقة المجردات الإبداعية .

فالخطوة الأولى من خطوات المعرفة الإنسانية هى التجربة وملاحظة الحوادث التى تمر بالإنسان ، فهو يستقى كثيراً من معارفه من هذا العالم المحس البارز عن طريق الحواس ، والعقل كما يدرك منقولات الحواس اليه بعد تجريدتها عن الهيات ، كذلك يدرك أشياء أخرى لا ترقى اليها الحواس ، وهى المعقولات المحضة ، .

وصفوة القول: أن طريق المعارف الإنسانية كلها هى الحواس والعقل .

الدرس الخامس

(الوجود الذهني)

هو الوجود الذي إذا انصفت به الماهية لا ترتب عليها آثارها ولوازمها وأحكامها المطلوبة منها في الخارج ، فإن الذهن نشأة أخرى للوجود غير نشأة الخارج ، ونشأة الوجود الذهني جدرة بالتحقيق لأنه يبتنى عليها تحقيق المعاد الجسماني الذي هو أحد أركان الدين ؛ فاعلم أن الله تعالى خلق النفس الإنسانية مثالا لصفاته وأفعاله (والله المثل الأعلى) ليكون معرفتها مرآنا لمعرفة (ومن عرف نفسه فقد عرف ربه) فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحيان والجهات ، وصيرها ذات علم وقدرة وبصر ؛ وحملها الآية الكريمة ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها يحكم فيها بما يشاء ويفعل ما يريد (أنزعم أنك جرم صغير وفيك إنطوى العالم الأكبر) وينبسط إشرافها على كل الماهيات العالمية إلا أنها وإن كانت من سنخ المملكات ومن عالم القدرة والسطوة ، بضعفة الوجود لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين باريها ؛ وكثرة الوسائط توجب ضعف الوجود ومن القوة ، فلاجل هذا يكون ما يترتب عليها من الأفعال والآثار الخاصة في غاية ضعف الوجود ، بل وجود ما يوجد عنها من الصور العقلية والخيالية أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى وإن كانت الماهية محفوظة في كلا الوجودين فلا يترتب عليها مع تلك الصور العقلية والخيالية الآثار المترتبة على الماهية بحسب وجودها الخارجي اللهم إلا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية المتخلفين بأخلاق الله تعالى

من أصحاب المعارج الإعجازية فإنهم أشد اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة بقدرهم على إيجاد الموجودات الخارجية بإذن الله تعالى .
(بهم يمسك الله السماوات والأرض أن تزولا) وهذا الوجود للشيء الذي لا ترتب عليه الآثار أعني الصادر عن النفس الإنسانية هو المراد بالوجود الذهني .

ثم إعلم أن مسألة إثبات الوجود الذهني مبنية (على) أن للوجود وراء الحصر أفراداً حقيقية هي آثار للجاعل بالحقيقة ، إذ على تقدير إحصائه في الحصر لا يتصور لماهية واحدة وجودات كما مر بيانه سابقا ، و (على) أن تلك الأفراد متفاوتة بالشدة والضعف ، إذ على تقدير المساواة لا يصح أن للشيء وجوداً إذا إنصف به يكون بحيث ترتب آثاره ولوازمه عليه ووجوداً لا يكون بحيث ترتب عليه آثاره ولوازمه ، وهو ظاهر و (على) أن الماهية يجوز إصافها بأنحاء متفاوتة من الوجود وهذا يظهر بملاحظة أن ماهية الجوهر مثلا تنصف تارة بالوجود المفارقة ، كالجواهر العقلية القدسية ، وتنصف أخرى بالوجود المثالي البرزخي كالنفوس الناطقة ، وبالوجود الحسي كالأجسام الطبيعية ، وأيضا نسبة الماهية إلى جميع أنحاء الوجود على السواء ، لعدم كون شيء منها وعدمه المقابل له داخلا في الماهية أو عينا لها ، فإنها من حيث هي ليست إلا هي ، فلا خصوصية من قبلها بالنسبة إلى قبول شيء من أنحاء الوجود ، ولهذا تحتاج في قبول خصوص وجود من الموجودات إلى منحصص إما من قبل الفاعل كما في المجردات ، أو من قبل المادة كما في الماديات .

(الخلافا في الوجود الذهني)

إعلم أنه لا خلافا في أن للعاقل علماً بأمور ك مفهوم الإنسان والشجر والنبات والحجر ، ولا خلافا أيضا في أن تلك الأمور معان متميزة في أنفسها فإن مفهوم كل واحد من هذه المذكورات مغاير لما عداه ومتمايز عنه ، ولا خلافا أيضا في أن العلم بتلك الأمور وصف قائم بالعالم متعلق بتلك الأمور فهو مغاير لها ، ولا خلافا أيضا في أن الهوية الخارجية لا تحصل بعينها في الذهن ، إنما الخلافا في أنه هل لمعاني تلك الأمور ثبوت ذهنياً أو لا ثبوت لها ذهنياً ؛ إنما الذي تحقق هو العلم بها فقط ، فقال المحققون من الحكماء والمتكلمين بثبوتها ذهنياً ، وأنكر جمهور المتكلمين وجود الأشياء في الذهن وقالوا أن الذي تحقق في الذهن هو العلم المتعلق بها .

والمشهور أن للقائلين بالوجود الذهني مذهبين (أحدهما) القول بأن معنى وجود الأشياء في الذهن هو حصول صورها وأشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلاً في الجدار وهذا القول للقديما .

(وثانيهما) القول بأن حقائق الأشياء وماهياتها حاصلة في الذهن وهذا القول للمتأخرين ، فالأولون إذا قالوا : صورة الشيء موجودة في الذهن أرادوا بها شبحه وشبيهه ، والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته ، ولا يخفى أن أدلة ثبوت الوجود الذهني إنما تدل على وجود حقائق الأشياء وماهياتها في الذهن لا الأمر المغاير لها في الماهية الموافق لها في بعض الأعراض ، فإن الحكم على شيء إنما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت أمر مغاير له وإن وافقه في بعض الأعراض ، فالحق أن

ماهيات الأشياء في الذهن لما لم يظهر عنها آثارها ولم يصدر عنها أحكامها أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح ، لأن شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء ، لا أنهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن ، فليس هناك مذهبان .

ومن هذا يظهر أن القول بالشبح ليس من الآراء الحادثة عند بعض المتأخرين التي حدثت عن العجز عن دفع الإشكال باستلزام الوجود الذهني لإندراج جميع المقولات في مقولة الكيف كما قاله بعض أعلام الفلسفة بعد أن وصف الإشكال بأنه جعل العقول حيارى والافهام صرعى ، وسيأتى دفعه إن شاء الله تعالى .

(أدلة اثبات الوجود الذهني)

(الدليل الأول) إنا نحكم حكماً إيجابياً على ما لا وجود له في الخارج كقولنا بحر من زبيب بارد بالطبع ؛ واجتماع النقيضين مغاير لإجتماع الضدين ؛ وشريك الباري ممتنع ، وثبوت النقيضين في شيء واحد محال ، ولا شك في أن المحكوم عليه بحكم ثبوتى يجب أن يكون ثابتاً ، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، ومعلوم أن هذه الأشياء المحكوم عليها لا وجود لها في الخارج فيجب أن تكون موجودة في الأذهان .

(الدليل الثانى) إن من المفاهيم ما هو كلى أى متصف بالكلية فالكل مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكل ثابت ومعلوم أن ثبوته ليس في الخارج لأن كل ما في الخارج مشخص فيكون في الذهن هكذا قرروه والتقارير الصحيحة لهذا الدليل بحيث لا يرد عليه شيء هو أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية

المشتركة في نوع أو جنس معنى واحداً ينطبق على كل من تلك الأشخاص
بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي فهذا المعنى
لا يوجد في الخارج واحداً وبنعت الوحدة ، وإلا لزم إتصاف أمر واحد
بصفات متضادة ونعوت متباينة وهي التعينات المتنافية ولوازمها المتنافرة
فوجوده في الخارج إنما هو بشرط الكثرة ونحن قد لا حظناه من حيث
هو واحد فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل .

(الدليل الثالث) أن من القضايا موجهة حقيقية وهي تستلزم وجود
الموضوع وليس في الخارج لأنه قد لا يوجد في الخارج أصلاً كقولنا : (كل عنقاء
طائر) أى كل ما لو وجد كان عنقاء فهو وإذا وجد يكون طائراً ؛ وقد يوجد في
الخارج بعض الأفراد ولكن الأحكام لا تنحصر في الأفراد الخارجية كافي القضايا
المستعملة في العلوم ، كقولنا : (كل إنسان ناطق) أى كل ما لو وجد
كان إنساناً فهو بحيث إذا وجد كان ناطقاً ، وحيث أنها تستدعي وجود
الموضوع ولا وجود له في الخارج فهو موجود ذهنياً ، فالحكم على جميع
الأفراد لا يكون إلا باعتبار الوجود في الذهن .

وجملة ما أفادته هذه الأدلة أنه لا بد في الحكم الإيجابي من وجود
الموضوع ، وحيث لا وجود له خارجاً فهو موجود ذهنياً (وقد يقال) :
أن دعوى لزوم وجود الموضوع فيما إذا كان الحكم إيجابياً غير مسلمة وقولهم :
أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لا محل له لأن معنى الإيجاب أن ما صدق
عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير أن يكون هناك ثبوت أمر لا معنى
لوجوده والتحقيق فيه ، إنما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وهو
نفس المتنازع فيه ، بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل عما
سواه والتميز عند العقل لا يوجب وجود المعاني في الذهن لأن التميز غير

المعاني ؛ ولا نسلم أن التعقل بحصول الشيء في العقل وإلا لكان العلم بشيء ما كافياً لإثبات المطلوب (والجواب) أنه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتمييزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول أى المعنى المتعقل ؛ سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل كما يقول الحكماء ، أو عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول كما يقول المتكلمون ، أو عن صفة ذات إضافة ؛ والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ، وإذ ليس في الخارج فنى الذهن ؛ ولما امتنع ثبوت الكليات وسائر المعدومات في الخارج تعين كونه في الذهن وهو المطلوب (والأولى) أن يجاب بأن الإيجاب في قولنا : هذا ذاك ؛ ليس معناه إلا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة كيف ؟ والحمل الإيجابى ليس إلا الحكم بالثبوت الرابطى ومنع ذلك مكابرة صريحة (وبعبارة أخرى) إن كون ما صدق عليه المحمول لا يكون إلا لصدق عنوان المحمول عليه أى اتصافه بمبدئه كما في الموضوع ولا معنى لثبوت شيء لشيء إلا هذا .

(أدلة النافين للوجود الذهني)

وهم جمهور المتكلمين ، ولما كان مبنى الوجود الذهني على إستلزام التعقل إياه وقيام الوجود الذهني بالذهن إقتصر الماندون على نفيه بوجوه (الوجه الأول) لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في الذهن للزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والإعوجاج أن يكون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً وهو محال لأنه يؤدي الى إجتماع الضدين وإتصاف الذهن بما هو من خواص الأجسام (الوجه الثانى) لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في الذهن للزم من تصور السماوات حصولها في الذهن مع عظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة ،

(الوجه الثالث) لو وجد في الذهن ما لا تحقق له في الخارج كالجمع بين
الضدين لوجد في الخارج ، لكن وجوده في الخارج باطل ضرورة ، فما
أدى إليه وهو أنه موجود ذهنياً باطل ؛ وبيان لزوم وجوده في الخارج أنه
حيث وجد في الذهن ، والذهن موجود في الخارج فيكون موجوداً في
الخارج ضرورة أن الموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء
كالماء الموضوع في الكوز الكائن في البيت ، فإن وجوده في الكوز
الكائن في البيت يستلزم وجوده في البيت ، فلذلك وجود المعدوم في الذهن
والذهن موجود في الخارج يلزمه وجود المعدوم كشريك الباري في الخارج وهو
محال (والجواب) عن الكل أن مبنى هذه الوجوه على عدم التفرقة بين الوجود
الخارجي المتأصل الذي به الهوية العينية والوجود الذهني الغير المتأصل
الذي به الصورة الذهنية فرتب على الوجود الذهني لوازم الوجود
الخارجي وهذا غير صحيح فإن المتصف بالحرارة مثلاً هو ما تقوم به
هوية الحرارة لا صورتها ، والتضاد إنما هو بين هويتي الحرارة والبرودة
لا بين صورتيهما ، والحاصل في الذهن الصورة لا الهوية ، وقيام
الصورتين بالذهن لا استحالة فيه ، وكذا في الإقامة والإعرجاج
وأمثالها ؛ والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو
هويات السماوات وأمثالها لا صورها الكلية والجزئية ؛ والموجود في
الموجود في الشيء إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء إذا كان الوجودان
متأصلين ويكون المرجودان هويتين كوجود الماء في الكوز ووجود
الكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن فإن الحاصل في الذهن
من المعدوم صورة خيالية ووجود غير متأصل ، والحاصل من الذهن في
الخارج هوية ووجود متأصل (وبالجمل) فماهية الشيء أعني صورته العقلية

مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم ، فإن اللوازم قد تكون لوازم
الماهية في الوجود الخارجى الأصيل ، وقد تكون لوازم للماهية بحسب
الوجود الغير الأصيل وقد تكون لوازم للماهية من حيث هى مع قطع النظر
عن كل واحد من الوجودين ، فالموافقة بين الصورة والهوية إنما تجب في
القسم الأخير ، بخلاف القسمين الأولين ، ومعنى المطابقة بين الصورة
والهوية هو أن الصورة إذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية إذا جردت
عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الصورة ، فلا يرد
الإشكال بأن الصورة العقلية إن تساوت الصورة الخارجية لزم المحالات
والإلم تكن صورة لها .

والتحقيق أنهم لما قالوا في الوجه الأول لو كان تصور الشيء مستلزماً
لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حاراً
بارداً الخ ، عنوا منه حصوله في العقل على نحو القيام به فإن اللازم إنما
يلزم على هذا التقدير ، فلو قيل أن الحصول في العقل ليس على نحو القيام
به والحلول فيه بل يكون بخلافية النفس بالنسبة إلى الصور المحسوسة
وباتحادها مع العقل الفعّال في الصور المعقولة فليس يلزم شيء من المفاسد حتى
فيما إذا تشبث الخصم بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية أو بصفات
المعدومات كالإمتناع .

الاشكالات المستصعبة

(الاشكال الأول) أن مفهوم الإنسان مثلاً اذا وجد في الذهن
فهناك أمران (أحدهما) موجود في الذهن وهو معلوم وكلّى وجوهر وهو

مفهوم الإنسان الذى شبهه قائم بالذهن وهو معنى الوجود فى الذهن على القول بالشبح .

و (ثانيهما) موجود فى الخارج وهو جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن ، فعلى القول بحصول حقائق الأشياء أنفسهم فى الذهن يشكل بيان ما هو الموجود فى الخارج الذى هو جزئى وعرض ، إذ ليس على هذا القول إلا مفهوم الإنسان الذى هو قائم بالذهن ومعلوم (والجواب عنه) أن فى المثال المذكور مفهوم الإنسان من حيث هو شيء ، ومن حيث الوجود فى الذهن أعنى القيام به شيء ثان ، ومن حيث الوجود فى خارج الذهن شيء ثالث ، فهو من حيث هو معلوم بالذات ، وجوهر أى ماهية جوهر ، وكلى وموجود فى الذهن ومن حيث خصوص الوجود ذهنى علم ، ومن حيث القيام بالذهن الشخصى والمحفوفية بعوارض ذلك الذهن جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجى بالمعنى المقابل الوجود الظلى ، لا أنه موجود خارج الذهن ، ومن حيث الوجود فى خارج الذهن معلوم بالعرض ؛ وجزئى ، وشخص من الجوهر ؛ وموجود فى خارج الذهن ، وليس هو من حيث هو موجود فى الذهن منفصلا عما هو قائم بالذهن ، بل هذا القائم بالذهن إذا اعتبر من حيث هو فهو موجود فى الذهن وجوهر ، وإذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجى وعرض ، فلفهموم الإنسان مثلا فردان ، فرد موجود فى خارج الذهن ؛ وفرد موجود فى الذهن وقد عرض للفرد الموجود فى الذهن أن قام بالذهن وذلك لأن هذا هو معنى الوجود فى الذهن ، فالفرد الموجود فى الخارج جوهر خارجى ؛ والفرد الموجود فى الذهن جوهر ذهنى لكنه عرض خارجى ؛

ولا منافاة بين كون الشيء جوهرأ ذهنيأ وعرضا خارجيأ ، لأن معنى الجوهر الذهني هو أنه صورة مطابقة لموجود في خارج الذهن لا في موضوع وإن كانت في الذهن موضوع ، ومعنى العرض الخارجي هو أنه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن وإن كان إذا كان لا في الذهن كان لا في موضوع ، وإنما المناقاة بين كون الشيء جوهرأ ذهنيأ وعرضا ذهنيأ ، أو بين كونه جوهرأ خارجيأ وعرضا خارجيأ ، بخلاف فردى مفهوم السواد مثلاً فإن فردة الموجود في الذهن عرض ذهني كما أنه عرض خارجي ؛ لأن معنى العرض الذهني هو أنه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع وهي أيضاً موجودة في موضوع هو الذهن وقيامها به إنما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذو الصورة وليس هو وجوداً ذهنيأ لنفس هذه الصورة ، فإن الموجود في الذهن هو ما يكون صورته وماهيته معرأة عن العوارض وعن وجوده الأصيل الذي هو مبدء آثاره ولوازمه قائمة بالذهن ؛ لا ما يكون هو مع عوارضه ولوازمه قائماً بالذهن ، وتلك الصورة القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن مع عوارضها التي لها من حيث كونها صورة ، لا صورة منها مجردة عن عوارضها من حيث هي صورة ، فهي من حيث هي وباعتبار أنها شيء من الأشياء له آثار وأحكام موجودة في الخارج ، فإن الذهن أعنى النفس الناطقة موجودة في الخارج وقد قامت بها تلك الصورة وترتبت على تلك الصورة آثارها ولوازمها ؛ ولا معنى للوجود الخارجي إلا ذلك ، وذلك كما أن التلفظ بلفظ زيد وجود لفظي لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محالة ، وكذلك نقش هذا اللفظ في الكتابة وجود كُتبي لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش ، فظهر أن الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة

لا مسامحة وتشبيهاً للأمر الذهنية بالأمور العينية كما ذهب إليه المحقق
الدواني ، ولا أنها مع كونها كيفاً حقيقة موجود ذهني لا عيني ويمنع انحصار
المقولات في الموجودات العينية ، كما ذهب إليه سيد المدققين ، وبذلك
منع وجود القائم بالذهن الذي هو موجود خارجي ، وبعبارة أخرى منع
الوجود الخارجي للوجود الذهني ، وهذا خلاف التحقيق .

(الإشكال الثاني) أورد على القول بحصول حقائق الأشياء في
الذهن بلزوم اجتماع المتقابلين إذا حصلت صورة الجوهر في الذهن ،
بيان اللزوم أن الحقائق الجوهرية بناء على أن الجوهر جنس لها وقد
تقرر إنحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات ، كما تسوق إليه أدلة الوجود
الذهني ، يجب أن تكون جواهر أيها وجدت وغير حالة حيثما تحققت ،
فكيف جاز أن تكون حالة كما هو مذهبهم في الذهن وهو محل مستغن عنها
في وجوده والحال في المحل المستغنى عرض .

(والجواب) عنه ما مر ذكره في الجواب عن الإشكال الأول من
إختلاف الحثيات ، مضافاً إلى أن العرض عرض عام للمقولات التسع
العرضية فليس كثير إشكال في كون الجوهر الذهني عرضاً إذ لا يصير جنساً
له (الإشكال الثالث) أن الحكماء قد عدوا العلم كيفاً نفسانياً ، والكيف
جنس عال ، والعلم عين المعلوم بالذات أي الصورة العلية ، والمعلوم
بالذات قد يكون جوهرأ وقد يكون كما وقد يكون مقولة أخرى فعلى القول
بحصول حقائق الأشياء في الذهن يلزم اندراج جميع المقولات في الكيف
فاذا كانت الصورة العلية جوهرأ كالإنسان والفرس ؛ أو كما أو وضماً
كالسطح أو الإلتصاف لزم أن يكون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين
ومجنساً بمجنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته ، وإذا كانت كيفاً محسوساً

مثلاً كالواد لازم ان يكون شئ واحد كيفاً محسوساً وكيفاً نفسانياً معاً .
(وفي الجواب عنه) قال الفاضل القوشجى : إن فى الذهن عند
تصورنا الجوهر أمرين (أحدهما) ماهية موجودة فى الذهن ، وهو
معلوم وكلى وجوهر وهو غير قائم بالذهن ناعتاً له ، بل حاصل فيه حصول
الشئ فى الزمان والمكان (وثانيهما) موجود خارجى وعلم وجزئى وعرض قائم
بالذهن من الكيفيات النفسانية ، فحيث لا يرد الإشكال (انتهى) ومبناه
على الفرق بين الحصول والقيام (وتصويره) أنه اذا فرض مشكل محفوفاً
بمرآت من بلور أو ماء من جميع الجوانب بحيث إنطبع صورته فيها فهنا أمران
(أحدهما) شئ ليس قائماً بالمرآت وإكفنه فيها وهو ذو الصورة
(وثانيهما) شئ قائم بالمرآت وهو نفس الصورة المنطبعة ، ففقس عليه
ما فى مرآت الذهن ، ولكن هذا الجواب خلاف الوجدان ، وهو
يؤول الى الجمع بين الشبح والمثلية .

(وأجاب عنه) السيد الصدر بإنقلاب الماهية فى الذهن فقال :
إذا وجد الشئ فى الخارج كانت له ماهية إما جوهر أو كم أو من مقولة
أخرى ، وإذا تبدل الوجود ووجد فى الذهن إنقلبت ماهيته وصارت
من مقولة الكيف ، وعند هذا اندفعت الإشكالات ، وقد ظهر فسادها فى
ضمن الجواب عن الإشكال الأول .

(وأجاب المحقق الدوانى) عن الإشكال بأن إطلاق القوم لفظ
الكيف على الصور العلمية من الجوهر ومن سائر المقولات ما عدا الكيف
إنما هو على المسامحة تشبيهاً للأمور الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية
وأما فى الحقيقة فالعلم لما كان متحدداً بالذات مع المعلوم بالذات كان من
مقولة المعلوم فان كان جوهر أو فجوهر ، وإن كيفاً فكيف وهكذا فلا يلزم

إندراج شيء واحد تحت مقولتين ، ويظهر ضعفه من البرهان الذي أثبتنا به في الجواب عن الإشكال الأول أن الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقتاً لا مسامحة وتشبيهاً للأمور الذهنية بالأمور العينية فراجع . .

(وأما جواب صدر المتألهين عن هذا الإشكال) فهو مبني على اعتباره في التناقض وحدة الحمل أيضاً وراء الوحدات الثمانية المشهورة لما رأى من أن قولنا : الجزئي جزئي والجزئي ليس بجزئي ، ليس تناقضاً مع أنه مستجمع لجميع شرائط التناقض كالوحدات الثمانية ، إذ التناقض في القضايا عبارة عن اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل منهما كذب الأخرى وهما هنا صادتان لإختلاف الحمل لأن الجزئي يعنى مفهوم الجزئي المنطقي جزئي بالحمل الأولى ، وليس بجزئي بالحمل الشائع الصناعي بل كلي ، فاعتبر وحدة الحمل في التناقض مضافة إلى الوحدات الثمانية المشهورة ، وقال في دفع الإشكال : إن الصورة العلمية من كل ممكن مقولة من المقولات جوهر أو كم أو كيف أو غيرها بالحمل الأولى وأما بالحمل الشائع فهي كيف ، ولا منافاة لإختلاف الحمل ، وقال في الأسفار إن الطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها ومقولاتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ، ومن حيث وجودها في النفس أى وجود حالة أو ملكة في النفس نصير مظهراً أو مصدراً لها تحت مقولة الكيف (انتهى)

يعنى أن الكليات الطبيعية ومفاهيمها المعقولة لا تحمل المقولات عليها بالحمل الشائع ولا تكون مندرجة تحتها كإندراج فردها ، بل يصح سلبها حقيقة عن الطبائع المعقولة ؛ لأن الإندراج الموجب لذلك أن يترتب على المندرج آثار تلك الطبيعة المندرج فيها ، وترتيبها عليه مشروط بالوجود العيني فلا يترتب عليه في الذهن لإعتبارية الماهيات المعبر عنها بالكليات الطبيعية فهي مع قطع النظر عن الوجود ليست إلا مفهومات الجوهر أو مفهوم الكم وغيرهما لا حقايقهما ، وكذا في أنواعها ، والوجود وإن

لم يكن جوهرأ ولا عرضا لكنه ما به ظهور الماهيات وآثارها .
قال الحكيم المذوق السبزواری بعد كلام طويل في توضیح مراد
صدر المتأملین ما هذا نصه :

ولكن بعد اللتيا والتي لست أفنى بكون العلم كيفا حقيقة وإن أصر
هذا الحكيم المتأله عليه في كتبه ، لأن وجود تلك الصور في نفسه
ووجودها للنفس واحد ، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضمیمة
تزيد على وجودها تكون هي كيفا في النفس ، لأن وجودها الخارجی لم
يبق بکلیته وماهیاتها في أنفسها كل من مقولة خاصة ، وباعتبار وجودها
الذهنی لا جوهري ولا عرض وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية
وذلك الوجود اذ ظهور الشيء ليس أمراً ينضم اليه وإلا لكان ظهور
نفسه وليس هنا أمر آخر والكيف من المحمولات بالضمیمة والظهور
والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية كان ماهية العلم إضافة لا كيفا وإذا كان
إضافة إشرافية من النفس كان وجوداً فالعلم نور وظهور وهما وجود والوجود
ليس ماهية فالحق أن كون العلم كيفا أو الصور المعلومة بالذات کیفیات إنما
هو على سبيل التشبيه فكما أن فیض الله المقدس أعنى الوجود المنبسط لا جوهري
ولا عرض ومع ذلك انبسط على جميع ماهيات الجواهر والأعراض وكذا
فیضه الأقدس الذی يظهر به بوحدته كل التعینات في المرتبة الواحدة لا هو
كيف ولا التعینات فكذلك إشراق النفس المنبسط على كل المعلومات المعلومة
لها ليس بجوهري ولا عرض فليس كيفا وهو علم ولا الماهيات المنبسط عليها
إشراقها کیفیات وهي معلومات ، وبالجملة أخذت من كل من مذهبي صدر المتأملین
والمحقق الدواني شيئاً وتركتهما شيئاً ، أما المأخوذ من الأول ، فكون
الصور العلمية بالخل الأولى مقولات لا بالشایع ، وأما المتروك فكونها

كيفا بالشايع ؛ وأما المأخوذ من الثاني ، فكونها كيفا تشبيها ، وأما المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة فجوهرها جوهر حقيقى وكماكم حقيقى ؛ وهكذا .

(لانتهى كلام السبزوارى) (أقول) هذا التحقيق مبنى على طريقة صدر المتألهين من القيام الصدورى والإتحاد وأما على طريقة القوم من القيام الحلولى فالمقولات فى العقل مفاهيم جوهر وكم وكيف وغيرها ويضاف اليها وجود ناعى عند القوم وهذا الوجود له ماهية هى مفهوم العلم وهى كيف بالذات والمقولات كيف بالعرض وقد صرح المحقق السبزوارى فى تعليقاته على الأسفار بأن بناء صدر المتألهين فى كون المقولات كيفا بالحمل الشايع على طريقة القوم فتدبر وتبصر ويؤيده ما جاء فى عبارة الأسفار وهذا نصه حرفيا (فبجملة ما قررناه ظهر لك أن شيئا من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفرادا لها ، بل المقولات إما عينها أو مأخوذ فيها ، وأما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعته لها من مقولة الكيف بالعرض لا أن الكيف ذاتى لها ، وأصل الإشكال وقوامه على أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الإعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان ، (لانتهى عبارة الأسفار) وقد أفصح عن هذا الشيخ الرئيس فى إلهيات الشفا فى ضمن سؤال وجواب (توضيح السؤال) أن الصورة العلمية على ما ذكرتم جواهر لذاتها وقد جعلتم الصورة العلمية مندرجة تحت مقولة الكيف لذاتها ، ويلزم من ذلك أن تكون جواهر لذاتها وأعراضا لذاتها وقد منعتم اندراج حقيقة واحدة تحت مقولتين بالذات (وتوضيح الجواب) أننا منعنا كون الشيء الواحد فى الأعيان جوهر

وعرضا ، فإنه في الأعيان إذا كان جوهرأ كان جوهرأ لذاته وإذا كان
عرضا كان عرضا لذاته وهذا محال ؛ إذ يلزم منه كون شيء واحد عرضا
لذاته وموجودا بالفعل في الموضوع وجوهرأ لذاته وموجودا بالفعل لافي
موضوع ، ولم نمنع كون معقول الجوهر عرضا بالعرض فإنه جوهر لذاته
وعرض بالعرض ، فالصورة العلمية للحيوان من حيث أنها علم كيف
بالذات ومن جهة تعلقها بالحيوان المعلوم جوهر بالعرض ، والحيوان
المعلوم في الذهن جوهر بالذات ومن جهة كونه متحدا مع الصورة العلمية
عرض بالعرض (انتهى) وقال أيضا في قاطيغوريوس الشاف : « فإذا
الأشخاص في الأعيان جواهر ، والمعقول الكلي أيضا جوهر إذ صحيح
عليه أنه ماهية حقا في الوجود في الأعيان أن لا يكون في الموضوع ؛
ليس لأنه معقول الجوهر ، فإن معقول الجوهر ربما يشك في أمره فظن
به أنه علم وعرض ؛ بل كونه علما أمر عرض لماهيته وهو العرض ، وأما
ماهيته فماهية الجوهر ، الخ ، ومحصله أن معنى الجوهر الجنسى هو ماهية من
شأنها في الوجود في الأعيان أن لا يكون في موضوع بخلاف العرض فإنه
الموجود بالفعل في موضوع ، فلا منافات بين كون الشيء في الأذهان عرضا
وموجودا بالفعل في موضوع هو الذهن وبين كونه في الأعيان جوهرأ وماهية
من شأنها فيها أن لا تكون في موضوع ، إنما المناقاة بين كون الشيء بالفعل
في موضوع وكونه بالفعل لا في موضوع ، فالصورة العلمية عرض مقيسة
إلى الذهن وجوهر مقيسة إلى العين ، والكلي من الجوهر جوهر بحسب
حقيقته وماهيته ، وليس كونه علما وعرضا بهذه الجهة ، بل كونه
علما أمر عرض لماهيته وهو العرض ، إذ كونه علما وعرضا اتفق
أن عرض له في الذهن ؛ وذات الشيء ليس من العوارض الإتفاقية له

« انتهى ، ولا يخفى أن قول الشيخ الرئيس ، فإن معقولين لا يكونان
شك في أمره فظن أنه علم الخ ، إشارة إلى أن الحق عنده هو أن العلم من
عوارض الوجود ، وعوارض الوجود عين الوجود كما تقرر في مدارك
المتأهلين ، والوجود خارج عن المقولات .

« هذا بعض الكلام مما يناسب المقام ، وسيأتي التحقيق التام للعلم
في دروس الجواهر والأعراض إن شاء الله تعالى ومن الله التوفيق .

« انتهى الجزء الثاني من دروس الفلسفة .

« والحمد لله أولاً وآخراً ،

فهرس الجزء الاول

المحتوى

صفحة

٣	كلمة الناشر
١٤	كلمة المؤلف
١٧	مقدمة : متى نشأت الفلسفة وكيف تكونت
١٩	بماذا تكونت العقيدة الدينية للإنسان
٢٠	الفلسفة والدين
٢٣	نصور التاريخ من تحديد مبدأ نشوء الفلسفة
٢٤	الحلقة الغالية المفقودة من سلسلة تاريخ الفلسفة
٢٥	النظرية المبتكرة للفيلسوف الطوسي في نقض قاعدة "الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد"
٢٦	نظرية الحركة الجوهرية لصدر الفلاسفة أساس مبدأ التطور وناموس النشوء والإرتقاء
٢٧	إعتراف ، دارون ، بفساد بعض آرائه
٢٨	آراء فلاسفة العرب والإسلام في مذهب النشوء والإرتقاء وآثار المعلم الثاني ، الفارابي ، ومحاكمة أرسطاطاليس والمشائين في محكمة ابن سينا
٢٩	أوصاف كتاب ، الحكمة المشرقية ، وكتاب ، الانصاف ، للرئيس ابن سينا
٣١	، ديكارت ، و ، ابن سينا ومقارنتهما ، الفلسفة شرقية وإسلامية وعربية

٣٢	اقتباس ، ديكارت ، من فلسفة ، ابن سينا ،
٣٥	أساس فلسفة ، ديكارت ، و ، شارع الإسلام ،
٣٦	اقتباس ديكارت رهانة على وجود الله من فلاسفة الاسلام
٣٦	، صدر الفلاسفة ، والفيلسوف ، كانت ، في نظرية الزمان
٣٧	نظرية الزمن لفيلسوف العرب ، ابن رشد ،
٣٩	فلسفة ، كانت ، وبراهين وجود الله وخلود النفس
	الدكتور ، أنيشتاين ، و ، صدر الفلاسفة ،
٤٠	و خلاصة النظرية التشبيه
٤٣	نظرية ، صدر الفلاسفة ، في البعد الرابع أنه الزمان
٤٥	المكتشفات الحديثة والفلسفة الأجلامية : دوران الأرض
	العرب المسلمون أول الواضعين ، لعلم الكيمياء ، و ، جدول
	الأوزان النوعية للأجسام ، والمكتشفين
٤٦	، علم الجبر ، و ، الأزياج ،
	العرب أول من استعمل البندول ، رقاص الساعة ، واجتخدم
	الكيمياء في الطب وغير الرأي اليوناني في نظريات
٤٧	، الضوء والأبصار ، وتقدم العرب المسلمين في الصنائع
	الغموض منشأ غلط المؤرخين
	ألفاز ، فيثاغورس ، وغموض أسلوب ، هرقليطس ،
٤٩	ورموز ، أفلاطون ،
	في ، علم ما بعد الطبيعة ،
	اعتراف ، ابن سينا ، بالغموض في علم ما بعد الطبيعة وعذره في اختيار

٥٠	أسلوب الغموض
٥١	توجيه اللوم الى المؤرخين
	الدرس الأول - تقسيم الفلسفة وأقسامها - الفلسفة
٥٢	النظرية - الفلسفة العملية
	التقسيم ب ، - أقسام الفلسفة النظرية : الفلسفة
	العليا : الفلسفة الوسطى : الفلسفة الطبيعية : الفلسفة
٥٣	الالهية : أثولوجيا
	التقسيم ج ، - أقسام الفلسفة العملية : الفلسفة المنزلية :
٥٤	الفلسفة الخلقية : الفلسفة المدنية : فلسفه النواميس
	التقسيم د ، أقسام الفلسفة المنزلية : علم تكوين الأسرة
	وتدبيرها : علم الحقوق والواجبات المتداولة بين أفرادها :
٥٦	علم الاقتصاد المنزلى : علم التربية المنزلية
٥٧	د فلسفة التربية الاسلامية ، ومراحلها
٦٠	التقسيم هـ ، أقسام الفلسفة الخلقية
٦٣	الاخلاق الإسلامية وأنواعها - النوع الأول والأعلى ،
٦٦	د النوع الثانى ، والأوسط
٦٧	د النوع الثالث ، والأخير
	التقسيم و ، - أقسام الفلسفة المدنية : المدنية الكاملة :
	المدنية الفاضلة : المدنية الضالة : المدنية الفاسقة :
٧٣	المدنية الجاهلة
	د فلسفة السياسة : فلسفة الحقوق : فلسفة الاجتماع

٧٣

فلسفة التربية : فلسفة الاقتصاد

كتاب « الجمهورية » لأفلاطون والشيوعية : وآراء

« توماس موروس » و « كامبانه للا » ،

٧٥

و « كارل ماركس » وقرارات مؤتمرات الشيوعية

هل كان الحكيم الإلهي « أفلاطون » شيوعياً ؟ — إختلاف

المؤرخين في أنه كان تأكيداً أو ارتياباً —

٧٦

ضميرياً أو عقلياً

٧٧

الاختلاف الشديد بين كتاب « الجمهورية » وكتاب [القوانين]

أفلاطون من رؤساء الفلاسفة الإلهيين - ظهور المذهب

٧٨

المادى في القرن الرابع قم

٧٩

[المذهب الأباحى] أو [النظام الشيوعى اليونانى]

الشيوعية فى [الأسبرطيين] ومفاسد المذهب الأباحى

٨٠

[الشيوعى] الهدام

٨٢

نظرية [المثل العقلية] لسقراط وأفلاطون

نظرية [المثل المعلقة لأفلاطون وخطأ الغربيين

٨٤

بخلط النظريتين

٨٥

أفلاطون ديمقراطى يكره الأستقراطية

[الشيوعية] أو [الاشتراكية المتطرفة] وخلاصة

٨٦

برنامج الشيوعية

٨٧

أغراض الشيوعية أحلام (أوتوية) غير قابلة للتطبيق

٨٩

رفض ملكية الفرد يقتل روح العمل والنشاط والعواطف

المحتوي

صفحة

٩٠	الاشتراكية الوطنية والفاشية وصفتها الأساسية البارزة
٩١	مبدأ الزعامة ومبدأ الطاعة العمياء للرؤساء
	النتيجة — لم يثبت من المصادر الفلسفية الإسلامية أن
٩٢	(الجمهورية) من مؤلفات أفلاطون
٩٤	تبرير ما جاء في (الجمهورية) بالقاعدة العقلية
	المتكلمون — الفلاسفة المشاؤون — الصرفية — الفلاسفة
٩٥	الأشراقون
٩٧	زعم الغربيين في تسجيل المذهب الرواقي الفلسفة وعلم الكلام
٩٨	الأدلة الكلامية جدلية لا برهانية —
	منشأ غلط المؤرخين تشابه مباحث الفلسفة وعلم الكلام الوهم
٩٩	في رأى (كارادى فو)
١٠٠	إشتباه ناشر (منطق المشرقيين)
١٠١	علم التصوف وأقسامه الخمسة وفنونها البالغة خمسة وأربعين فناً
١٠٣	أقسام الفلسفة الطبيعية
١٠٧	العلوم الفرعية للفلسفة الطبيعية ستة عشر علماً
	علم الكيمياء — علم الطب — علم أحكام النجوم — علم
١٠٩	الليماء — علم الهيما
١١٠	علم السيمياء — علم الريماء علم الفراسه
١١١	علم التعبير — علم الأنفاس والدلالات —
	علم الأوهام — علم الخواص — التقسيم (يا) أقسام
١١٣	الفلسفة الأولى الأصلية

المحتوى

صفحة

١١٣	الأقسام الفرعية - للفلسفة - الأولى - التقسيم [يب]
١١٤	نظرية المؤلف في المعاد الجسماني
	[يج] الفلسفة الوسطى - علم الحساب - الأسطرنوميا
١١٥	[علم الهيئة]
١١٦	الجو مطربا [علم الهندسة]
١١٧	علم التأليف - معرفة النسب أشرف النسب
١١٨	فروع علم الحساب تسعة عشر علماً - علم عقد الأنامل
	علم الأوافق - علم خواص الأعداد - علم الحساب المفتوح -
١٢٢	علم حساب التخت العددي - علم حساب النجوم وعلم التعان
١٢٣	علم الحروف - علم حساب الفرائض
١٢٤	علم حساب الدور - علم التكسير
١٢٥	علم الجبر والمقابلة علم حساب الدرهم والدينار - علم الجفر
١٢٦	علم الرمل
	علم حساب الخطأين - علم حساب التحليل والتعاكس
١٢٧	علم حساب الأربعة المتناسبة
	علم حساب الجمع والتفريق الهندي - علم الملاعب العلوم
١٢٨	الفرعية - لعلم الهيئة عشرة - علم الأزياج
١٢٩	علم الأرصاد - علم الأضطراب
١٣٠	علم الربع المجيب - علم الزائجة
	علم الأرقام - علم الآلات الظلية - علم المواقيت
١٣١	علم صور الكواكب

- علم المسالك والممالك - فروع علم الهيئة - من المتوسطات ثمانية ١٣٢
- العلوم الفرعية - لعلم الهندسة - ستة عشر علماً
- علم جر الأثقال - علم المناظر - علم المرايا ١٣٣
- علم المساحة - علم استنباط المياه - علم مراكز الأثقال -
- علم نقل المياه - ١٣٤
- علم المعاهد - علم الآلات الحربية - علم المزاويل ١٣٥
- علم الآلات الرحانية ١٣٦
- علم الأوزان والموازين - علم إحداث الحصون -
- علم صناعة التصوير - علم الحيل المتحركة - علم المثلثات
- التقسيم (يح) ١٣٧

فهرس الجزء الثاني

- الدرس الثاني تعريف الفلسفة - إسم الفلسفة - يوناني - وهو
- مرادف الكلمة - الحكمة ١٤٠
- تعريف الفلسفة المنسوب الى سقراط الى أفلاطون
- الى الفلاسفة - الرواقين - الى المعلم الأول - ١٤٢
- التعريف المنسوب إلى الأبيقورية - الى الكليين - الى الاستوثيسيين
- في العصر المسيحي - عند الفارابي ١٤٣
- التعريف عند ابن سينا - عند ابن رشد عند أصحاب
- إخوان الصفاء ١٤٤
- عند صاحب المطالع - عند الجرجاني - عند صدر المتألهين عند السبزواري ١٤٥

	عند قطب الفلاسفة - شارح العرشية - عند شارح
١٤٦	الفصوص - عند ديكارت
	التعريف عند (باكون) عند (هوم) عند (جون لوك)
١٤٧	عند (كوند بلانك) عند (كانت)
	التعريف عند (فيشته) عند هيجل عند فلاسفة الغرب في
١٤٨	العصر الحاضر تعريف الفلاسفة عند المؤلف
١٤٨	الدرس الثالث - موضوع الفلسفة
١٤٩	تفسير العرض الذاتي
١٥٠	تفسير البحث عن الأعراض الذاتية
	موضوع الفلاسفة - عند سقراط - عند أفلاطون - عند
	أرسطاطاليس - عند الفارابي - عند ابن سينا عند صدر
١٥٥	الفلاسفة - عند السبزواري
	عند شارح الفصوص - عند صاحب المطالع - رأى بعض
	فلاسفة الإسلام عند (باكون) عند (جون لوك) عند
١٥٦	بعضهم رأى (جوفروا) عند المؤلف
١٥٧	الفلسفة الأولى - تمهيد
	البحث الأول - الأمور العامة - الدرس الرابع - الوجود وما
١٥٨	يرادفه في سائر اللغات تفسير الماهية
١٦٠	الأقوال والمذاهب في الوجود ثمانية - قول الأشراقيين
	قول بعض المستحدثين مذهب ذوق التاله - قول الشريف
١٦١	واللاهيجي ، والعلامة الحلي والقطب الرازي

المحتوى

قول المشائين - قول الفلاسفة القهلويين الأقدمين قول

١٦٢	الصوفية - توجيه
١٦٣	قول الأشاعرة حقيقة - الوجود
١٦٥	الوجود موجود
١٦٦	أحكام الوجود
١٦٧	بداهه - الوجود وبداهه - الحكم ببداهته
١٧٠	تعريفات الوجود
١٧١	إشتراك الوجود
١٧٣	تحقيق السنجية - المعتبرة في العلية
١٧٥	أصالة الوجود في التحقق
١٧٦	أصالة الوجود في الجمل
١٧٨	الوجود حقيقة - واحدة متكثرة الأفراد
١٨٢	أقسام الوجود
١٨٤	نظرية المعرفة
١٨٥	الدرس الخامس - الوجود الذهني
١٨٧	الخلاف في الوجود الذهني
١٨٨	أدلة اثبات الوجود الذهني
١٩٠	أدلة النافين للوجود الذهني
١٩٢	الإشكالات المستصعبة والأجوبة

تم الجزء الأول والجزء الثاني للطبعة الثانية في مطبعة الغرب الحديثة

تلفون ٦٨٢ في يوم الجمعة المصادف ١ / ٩ / ١٩١٢ ط ١٠٠٠ ن

